# Altes und Neues

von

# Theodor Zahn

## Neue Folge

204
Z13
2

204 Z13
Class Book 2
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

# Altes und Neues

## in Vorträgen und kleineren Aufsätzen für weitere Kreise

**Neue Folge**

Von

**Theodor Zahn**

1838–

1928
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

204
Z13
2
89427

# Inhalt


| | Seite |
|---|---|
| I. Der Kampf um das Apostolikum . . . . . | 1—31 |
| II. Warum müssen wir am Bekenntnis festhalten? . . . | 32—56 |
| III. Ein Weihnachtsbekenntnis . . . . . | 57—68 |
| IV. Eine anonyme Vorrede zu einem wenig beachteten Drama. | 69—71 |
| V. Ein letztes Wort über die Einheitlichkeit und Echtheit der johanneischen Apokalypse . . . . . | 72—86 |
| VI. Die Geburtsstätte Jesu in Geschichte, Sage und bildender Kunst . . . . . | 87—105 |


LIBRARY

Printed in Germany.

# Der Kampf um das Apostolikum.

Als der sehr verehrliche Ausschuß dieser Konferenz im Oktober vorigen Jahres mich einlud, heute einen Vortrag über das Apostolikum zu halten, war der Kampf um das ehrwürdige Bekenntnis bereits in vollem Gange, dessen Ende heute noch nicht abzusehen ist. Indem mir die Formulirung des Thema's überlassen blieb, verstand ich meine Aufgabe damals wie heute nicht dahin, daß ich Ihnen eine geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Symbolums oder eine theologische Prüfung seines Inhaltes vorzutragen habe. Diese beiden Geschäfte sind viel zu verwickelter Natur, als daß sie in wenigen Stunden durch Vortrag und gemeinsame Besprechung mit einigem Gewinn behandelt werden könnten. Eher möchte es gelingen, über die Gegensätze, welche in diesem Kampf zu Tage getreten sind, und über die Stellung, welche wir in demselben einzunehmen haben, unter uns eine Verständigung zu erzielen. Dies ist aber auch ein wirkliches Bedürfnis.

Während der Kampf in Württemberg entstanden ist, sodann in die Landeskirche der alten preußischen Provinzen übertragen wurde und zugleich in andere Kirchengebiete übergriff, erfreut sich allerdings die lutherische Kirche Bayerns eines tiefen Friedens. Ja, wir wollen uns dessen freuen, daß die Geistlichkeit, die theologische Fakultät und das Kirchenregiment unseres Landes, soviel ich weiß, einig sind in der Hochschätzung des Symbolums und in dem Entschluß, jeden zukünftigen Angriff auf dessen bisherige Geltung unter uns abzuwehren.

Aber wir können uns des klaren Bekenntnisstandes und des dadurch geschützten Friedens unserer Kirche erstlich nicht freuen, ohne dessen eingedenk zu bleiben, daß wir diesen erfreulichen Stand der Dinge nächst Gott der treuen, geisterfüllten und tiefgrabenden Arbeit der Männer verdanken, die vor uns gewesen sind. Es ruht sich schon nicht gut auf eigenen Lorbeeren; aber noch weniger in dem untätigen Besitz dessen, was wir von den Vätern ererbt haben. Das wäre das sicherste Mittel, einen heillosen Kampf über unsere eigene Kirche heraufzubeschwören. Sodann, wer bürgt uns für die Fortdauer des Friedens im eigenen Hause? Unsere jungen Theologen machen ihre Studien nicht nur, wie die württem-

bergischen fast ausnahmslos, an der heimischen Fakultät. Und was würde es helfen, wenn es so wäre? Die Strömungen des theologischen Denkens machen nicht halt vor den Landesgrenzen oder vor den Türen einer Partikularkirche, und sie ergreifen nicht bloß die Theologen. Wo es, wie in diesem Fall, die Grundlagen des bisherigen kirchlichen Lebens gilt, können und sollen die Laien nicht unbeteiligt bleiben. Haben wir aber mit unserem Bekenntnis zum apostolischen Symbolum die Gemeinden hinter uns? Ich meine nicht die Gesamtheit der Getauften, sondern die Hörer der Predigt, die Gäste des Altars in Stadt und Land. Es bedarf nicht weiterer Worte, um zu zeigen, daß wir dem Kampf um das Apostolikum nicht unbeteiligt gegenüberstehen.

Tua res agitur, paries cum proximus ardet (Es handelt sich um deine eigene Sache, wenn das Nachbarhaus brennt): rufen die Ereignisse des letzten Jahres laut genug jedem ernsten evangelischen Christen zu. Und wir alle bedürfen vielleicht eher der Mahnung zu besonnerer Beurteilung dessen, was um uns her vorgeht, als zu lebhafterer Teilnahme daran. Das Nutzloseste von allem sind die leidenschaftlichen Klagen über das Überhandnehmen des Unglaubens in unserer Zeit überhaupt oder unter den Lehrern der Theologie. Die neueren Ereignisse, die man als Symptome dieses Niedergangs beklagt, haben den, welcher die theologische Entwicklung der letzten Jahrzehnte ein wenig verfolgt hat, garnichts Neues gelehrt; sie haben nur einen längst vorhandenen und auf die Dauer unerträglichen Zwiespalt unter den Angehörigen und insbesondere unter den Lehrern der protestantischen Kirchengemeinschaften in greller Beleuchtung gezeigt. Dieser Zwiespalt unter Solchen, welche den Christennamen tragen, ist beinah so alt, wie die Kirche selbst. Während aber in früheren Jahrhunderten diejenigen, welche die in dem alten Symbolum enthaltenen Elemente des Gemeinglaubens verneint, oder durch Umdeutung entkräftet haben, durch moralische oder auch unmoralische Mittel aus der Kirche hinausgedrängt wurden, haben sie sich seit vielen Generationen, wenn auch mit wechselndem Erfolg, in großen Gebieten gleichsam Sitz und Stimme im Rat und im Leben der Kirche errungen. Es sind etwa 150 Jahre verflossen, seitdem Bengel den Ausspruch getan hat: „Nach der gegenwärtigen Stimmung der Gemüter ist der Artikel von dem heiligen Geiste ganz dahin, der Artikel von Christo geht auch auf die Neige und der Artikel von der Schöpfung hängt nur noch an einem Fäserlein“ [1]). Das würden

[1]) So bei Burk, J. A. Bengels Leben, 2. Aufl. (1831) S. 298 vgl. über die Quelle S. 296 Anm.

wir heute so allgemein kaum auszusprechen wagen. Was für Anlaß hätten also wir, über die Gegenwart als eine Zeit allgemeinen Abfalls zu jammern? Es ist zwar schmerzlich, an die unerfreuliche Wirklichkeit erinnert zu werden; aber einen Schaden kann uns das nicht leicht bringen. Solange noch ein Fünkchen von Glauben an die göttliche Regierung der Welt und der Kirche in der Welt in uns lebt, werden wir bei Bewegungen, wie die gegenwärtige, vor allem anderen nach den allezeit guten Zwecken Gottes fragen, der solche Stürme kommen und gehen läßt. Ein Zweck steht jedesmal über dem Zweifel: das ist die Schärfung des Gewissens aller derer, welche die heilsame Wahrheit zu besitzen und im Streit wider einander zu verteidigen meinen; denn ohne Vernachlässigung der Wahrheit und Verfehlungen vieler Beteiligter kommt es nicht zu so weitgreifenden Irrungen. Aber auch eine Klärung der Sachlage ist als das von Gott gewollte Ziel zu erhoffen und zu erstreben. Der Apostel Paulus schreibt in bezug auf Uneinigkeiten in der Gemeinde zu Korinth, wovon er gehört hatte: teilweise glaube er, was ihm zu Ohren gekommen, denn es müsse sogar zu förmlicher Sektenbildung kommen, damit die echten Gemeindeglieder als solche offenbar werden (1 Kor. 11, 18 f.). Ich wage es nicht, dieses apostolische Urteil ohne Abzug auf die gegenwärtigen Spaltungen anzuwenden; das aber weiß ich: Gottes Wille ist es nicht, daß dieser Kampf um das Apostolikum, wie so mancher ähnliche, mit einer neuen Befestigung der bestehenden Unklarheit endige.

Am vorigen Samstag war ein Jahr verstrichen, seit das württembergische Konsistorium dem Pfarrer Chr. Schrempf in Leuzendorf die Mitteilung zugehen ließ, daß er durch königliche Entschließung „wegen Verfehlung wider die übernommene Dienstpflicht" seines Amtes entlassen sei. Damit war eine persönliche Angelegenheit zu äußerem Abschluß gebracht, welche an sich schon die Teilnahme aller evangelischen Christen in Anspruch zu nehmen geeignet ist, welche aber auch nicht zufälliger Weise den Anstoß zu dem ganzen Kampf um das Apostolikum gegeben hat. Sie ist in der Tat von typischer Bedeutung und vielleicht lehrreicher als der ganze Federkrieg, welcher seither geführt worden ist. Sie wollen es sich gefallen lassen, daß ich die Geschichte des Kampfes in aller Kürze, den Fall des Pfarrers Schrempf jedoch etwas genauer nach den von ihm selbst veröffentlichten Aktenstücken und soviel als tunlich in seinen eigenen Worten darstelle. In der Geschichte liegt die Lehre; und in den Tatsachen liegt die Begründung meiner Thesen.

In einem etwas äußerlichen Bibelglauben und pietistisch gefärbter Frömmigkeit erzogen, gelangte Schrempf „mit rapider Ge-

schwindigkeit“ schon während seiner ersten Studiensemester im Stift zu Tübingen zu einem völligen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit. „Gott war ihm ein Fragezeichen, ebenso Unsterblichkeit, Christus ein interessanter Mensch, etwas interessanter noch als Buddha. Mit Gott, mit Christus und einem ewigen Leben wußte er praktisch nichts anzufangen.“ [1]) Die theologische Wissenschaft, mit welcher er sich nach dortiger Sitte in seinen ersten Studiensemestern nur erst wenig berührt hatte, war daran unschuldig. Sie hat auch kein Verdienst darum, daß er wieder ein Verhältnis zu Jesus und damit zu Gott gewann. Auf dem Wege philosophischer Erwägungen glaubte er in Jesus als seinem Lehrer eine Grundlage der Sittlichkeit gefunden zu haben. Aber „in Religionssachen sehr kritisch, oder gar skeptisch“, verließ er 1884 die Universität. Als er nun in den Kirchendienst treten und die in Württemberg vorgeschriebene Verpflichtung übernehmen sollte, sich in seinem Amt „an die heilige Schrift zu halten und sich keine Abweichung vom evangelischen Lehrbegriff . . . zu erlauben“, erklärte Schrempf aus freiem Antrieb einem geistlichen Mitglied der kirchlichen Oberbehörde, daß er das Evangelium nur so predigen könne, wie es in den synoptischen Evangelien enthalten sei, also nicht nach Johannes und nicht nach Paulus. Diese offene und ernsthafte Erklärung scheint nicht mit gleichem Ernst und gleicher Offenheit erwidert worden zu sein. Die Gewissensbedenken des jungen Theologen wurden oberflächlich beschwichtigt [2]). Er hat dann als Vikar und Pfarrer darnach gerungen, in Predigt, Unterricht und Seelsorge nicht mehr zu geben, als er besaß, und doch seiner Amtspflicht nachzukommen. Aber vergeblich. Nach 5 Jahren wünschte er das Pfarramt mit der Stellung eines Religionslehrers an einer höheren Lehranstalt zu vertauschen und begründete diesen Wunsch höheren Ortes mündlich und schriftlich damit, daß er der Kirche zwar gerne dienen möchte, dies aber wegen seiner Stellung zum Bekenntnis, insbesondere zum Apostolikum im Pfarramt nicht mehr mit gutem Gewissen könne. Sein Wunsch wurde ihm versagt, aber der Versuch, seine Gewissensbedenken zu beschwichtigen, war diesmal von noch vorübergehenderem Erfolg [3]). Die Spannung zwischen der persönlichen Überzeugung des Pfarrers und den kirchlichen Formeln, zu deren Anwendung er verpflichtet war, steigerte sich [4]).

---

[1]) Schrempf, Eine Frage an die ev. Landeskirche Württembergs S. 10; das Folgende noch S. 11—22.

[2]) Schrempf, Aktenstücke zu meiner Entlassung S. III.

[3]) Frage an die Landeskirche S. 24 f.; Aktenstücke S. III und S. 2 f.; Zur Pfarrersfrage S. 42.

[4]) Mit Recht hebt Schrempf Aktenstück S. VI einen an sich unbe-

Eines Sonntags in der Sakristei, unmittelbar vor einer Predigt über den Text „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes", wird er von dem Gedanken überwältigt, daß er dies der Gemeinde nicht predigen dürfe, so lange er selbst, durch äußerliche Rücksichten bewogen, fortfahre bei der Taufe das Symbolum zu bekennen, welches nicht der Ausdruck seines Glaubens sei. Er erkämpft sich das sittliche Recht zu seiner Predigt durch den Entschluß, dieses Bekenntnis bei einer Taufe, welche er nach der Predigt vollziehen sollte und in alle Zukunft nicht mehr zu gebrauchen. Wie gedacht, so getan. Am gleichen Tage zeigte er seinem Dekan an, daß er so gehandelt habe. Nach fruchtlosen Verhandlungen mit den niederen Instanzen wendet er sich am 6. August 1891 unter eingehender Darlegung seines Standpunktes an das Konsistorium mit der Bitte, ihm eine sittlich unanfechtbare Wirksamkeit in der Landeskirche, sei es als Pfarrer, sei es als Religionslehrer zu ermöglichen. Ehe eine Antwort erfolgen konnte, sollte wieder eine Taufe in Leuzendorf stattfinden, welche Schrempf, einem höheren Rate folgend, durch einen Amtsbruder vollziehen ließ. Da die Sache hiernach vor der Gemeinde nicht verborgen bleiben konnte, auch allerlei irrige Gerüchte umliefen, so erklärte Schrempf von der Kanzel, daß er sich vorläufig, bis zu anderweitiger Regelung der Taufordnung des Taufens enthalten müsse, weil er einige Sätze des 2. und des 3. Glaubensartikels nicht in Wahrheit bekennen könne. Auch über diese Handlung erstattete Schrempf sofort am nächsten Tage (10. August) Bericht an das Konsistorium. Am gleichen Tage wandte sich aber auch der vereinigte Kirchengemeinderat und bürgerliche Gemeinderat von Leuzendorf erstens an den Pfarrer mit der Bitte, sich nun auch des Predigens zu enthalten, und zweitens an das Konsistorium mit der Bitte um Sendung eines anderen Geistlichen. Es folgte sehr bald (18. August) die Suspension unter harten äußeren Bedingungen, welche das Konsistorium selbst nachträglich zu mildern für nötig hielt, und nach langwierigen Verhandlungen die Amtsentsetzung. Schrempf hat nie bestritten, daß er sich durch eine Taufe ohne Anwendung des Symbolums eine formale Verletzung seiner Amtspflicht habe zu Schulden kommen lassen [1]). Aber mit Recht konnte er sagen, der viel größere Fehler sei gewesen, daß

---

deutenden Konflikt mit einem Kriegerverein seiner Gemeinde als charakteristisch hervor. Die sehr beachtenswerten, wahrhaft religiösen und echt kirchlichen Gründe, womit er seine wiederholte Weigerung, eine Fahnenweihe zu vollziehen, begründete, fanden bei der Kirchenbehörde keine andere Antwort, als daß ein benachbarter Pfarrer auf höhere Weisung hin die Weihe vollzog.

[1]) Aktenstücke S. 3. 4. 47; Zur Pfarrersfrage S. 27.

er mit Wissen, ja auf den Rat seiner Vorgesetzten eine Verpflichtung übernommen und unter fortgesetzter Duldung derselben getragen habe, welche er mit unverletztem Gewissen nicht übernehmen und tragen konnte. Im Vergleich dazu sei die formale Verletzung der Kirchenordnung und die offene Erklärung vor der Gemeinde eine Rückkehr zur Wahrheit. „Meine Sünde, sagt er, wurde geduldet, meine endliche Besserung wurde gestraft.“ [1]) Er konnte ferner mit Recht sagen, daß es sich nicht um einen einzelnen Fall handle, sondern daß seit Generationen in der dortigen Landeskirche ein schreiender Widerspruch bestehe zwischen dem rechtlichen Bekenntnisstand und der Handhabung dieses Rechtszustandes von Seiten des Kirchenregiments und seitens heterodoxer Geistlicher. Von der Verteidigung zur Anklage übergehend, konnte er mit einigem Rechte sagen: „Die württembergische Lehr- und Gottesdienstordnung ist gegenwärtig [2]) eine Decke, die eine böse sittliche Unordnung sorgsam verhüllt.“ Man könnte entgegnen, das Kirchenregiment dürfe für sein Verhalten die gleiche Rechtfertigung in Anspruch nehmen, wie Schrempf für das seinige. Durch sein nachträgliches ernstes Eintreten für das Bekenntnis der Kirche habe es seine frühere Nachlässigkeit wieder gut gemacht. Aber es springt sofort der große Unterschied in die Augen, daß Schrempf mit größter Offenheit die moralische Unhaltbarkeit seiner früheren Stellung und die formale Unrichtigkeit seines späteren Auftretens bekannt hat, während das Kirchenregiment durch nichts die Zwiespältigkeit seines Verhaltens zu rechtfertigen auch nur versucht hat. Während der junge Pfarrer die größere Hälfte der Schuld, die er allein zu büßen hat, auf die unreinliche Praxis seiner Landeskirche und den Rat seiner Vorgesetzten abwälzen kann, steht die Kirchenbehörde, welche weiß, daß auf allen Stufen der ihr unterstellten Geistlichkeit die gleiche Abweichung vom Bekenntnis vertreten ist, deren offenherzige Bezeugung sie an einem Einzelnen straft, ohne Rechtfertigung da. Der unparteiische Historiker kann nicht anders urteilen: Schrempf ist aus dem Kampf mit seiner Kirchenbehörde, sofern dieser Kampf ein moralischer war, als Sieger hervorgegangen.

Daraus nicht zum wenigsten erklärt sich die bedeutende Wirkung, welche der abgesetzte Pfarrer seither als religiöser Volksredner und Schriftsteller in weiten Kreisen erzielt hat. Dieselbe Gewissenhaftigkeit und Aufrichtigkeit, welche ihn um sein Amt

[1]) Aktenstücke S. 29 vgl. S. 45. 47.

[2]) D. h. bei der dermaligen kirchlichen und theologischen Sachlage und so, wie sie vom Kirchenregiment einerseits und von heterodoxen Geistlichen andrerseits gehandhabt wird. Aktenstücke S. 51 vgl. S. 47 f.

gebracht hat, kennzeichnet sein späteres Auftreten. Aller demagogischen Künste sich enthaltend, in ungeschminkter, aber packender Sprache, vertritt er in seinen „religiösen Reden“ seine Überzeugung gegenüber den Altgläubigen wie den resolut Ungläubigen. Man muß es ihn selber schildern hören, wie sein Zeugenmut aus der Angst vor dem moralischen Tod im Pfarramt und unter dem Widerstreit der sich unter einander entschuldigenden und verklagenden Gedanken geboren ist[1]). Mit unerbittlicher Energie, mit schneidiger Dialektik, zuweilen mit bitterer Ironie und doch ohne kleinliche Gehässigkeit geißelt er in seinen Streitschriften alles zweideutige Wesen und besonders jene doppelzüngige Opportunitätspolitik in der Kirche, gleichviel, welcher Richtung die angehören, bei denen er solches findet[2]). Wenn man diese Kritik im ganzen übertrieben und im einzelnen ungerecht finden mag, so versöhnt doch Schrempf den unparteiischen Leser wieder dadurch, daß er an sich selbst die allerschärfste, ja eine wahrhaft grausame Kritik übt. In dem Streben, lieber weniger als mehr zu sagen, als er vor Gott und Menschen vertreten kann, ist er zuletzt dahin gekommen, daß er vom Christentum eigentlich nichts mehr bekennen kann[3]). An jenem verhängnisvollen Sonntag hatte er statt der vorgeschriebenen Formel die Frage an die Paten gerichtet: „Wollt ihr nun, daß dieses Kind auf unseren Heiland Jesus Christus getauft und im Glauben an ihn christlich und gottselig erzogen werde?“ Neuerdings bekennt er, daß er bei aller Bemühung um die Erkenntnis Jesu „den üblichen lieben Heiland immer noch nicht entdeckt habe.“[4]) Daß Jesus mit Recht der Christ genannt werde, ist ihm jetzt fraglich und vorläufig gleichgiltig. Er tut das feierliche Gelübde, er wolle Jesum nicht eher seinen Herrn heißen, als wenn er es sich auch zutraue, ihm durch Dick und Dünn als sein Jünger zu folgen. Er hält sich die Möglichkeit offen, scheint es sogar zu wünschen,

---

[1]) Vgl. besonders: Zur Pfarrersfrage S. 46.

[2]) Er nennt sich selbst, wo er von den kirchlichen Richtungen der Gegenwart redet, einen Wilden. Z. Pfarrersfr. S. 25. Daß alle Beteiligten es mit der Kirche ernster nehmen wie bisher, fordert er unablässig. Die erforderliche Reformation, für welche er keine positiven Ratschläge macht, betrachtet er vor allem als eine Sache der kirchlich Konservativen, „welche das Vertrauen der Gemeinden besitzen.“ Zur Pfarrersfrage S. 34 vgl. S. 31. 37 andrerseits Drei relig. Reden S. 70—75.

[3]) Er selbst betont, (Natürl. Christentum, Vorrede vom 14. März 1893 S. 19), daß er „in seinen früheren Reden viel zuversichtlicher“ über Gott, die erziehende Macht seiner Nähe, über seine fortlaufende gegenwärtige Rede zu uns geredet habe. Vgl. z. B. Drei relig. Reden (Vorrede vom 10. Dezember 1892) S. 70. 71.

[4]) Natürl. Christentum S. 35 und für das Weitere S. 25. 28. 36. 41 f. 43. 97.

daß er ihn einst als seinen Herrn und Heiland, vielleicht sogar als seinen Gott bekenne. Aber vorläufig ist ihm alles das, was diese Namen besagen, eine zweifelhafte Sache. Er hofft noch, daß der Jesus, von dem er nicht lassen kann, „sein guter Dämon sei, wobei aber die Angst nachklingt, daß er ihm ein verderblicher Dämon werden könnte“ (Nat. Christentum S. 40). Er weiß auch nicht, ob der barmherzige Gott und Vater, welchen er unter der Anleitung Jesu kennen gelernt hat, wirklich existirt. Er wagt ebensowenig zu sagen „Gott ist“ als „Gott ist nicht“. Wenn er sagt, er glaube, daß Gott sei, so will er dies ausdrücklich unterschieden haben von dem Sinn, in welchem die Kirche bekenne „Ich glaube an Gott den Vater.“ [1]) Gott und Religion ist ihm eine Hypothese, von deren Wahrheit er erfahrungsmäßig überzeugt werden möchte; aber daß es je dazu kommen werde, ist eben darum auch nur eine Möglichkeit. Bis dahin sucht er „auf den möglichen Gott hin zu leben“; bis dahin will er sich auch nicht zu dem engeren Kreis Jesu, zu seiner Jüngerschaft rechnen, sondern sich unter die Volksmenge mischen, die ihm nachzog, will seinen Worten lauschen und vielleicht auch versuchen, sein Tun nachzubilden.

Sehr fraglich muß es erscheinen, ob diese hypothetische und doch zugleich praktische Religion fähig ist, eine Gemeinschaft zu bilden und in einem Kultus ausgeübt zu werden. Das aber liegt auf der Hand, daß aus den Bekennern dieser Religion Glieder der christlichen Gemeinde nicht anders werden können, als indem sie in den engeren Kreis der Jünger Jesu eintreten, welche auf die Frage ihres Meisters antworten; „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ [2]) Der Standpunkt Schrempfs ist derjenige des Dr. Faust, der Sage nach auch eines Schwaben, den nach Göthe's Dichtung die Osterglocken und -lieder im Leben festhalten, während ihm der Glaube an die Osterbotschaft fehlt; der Standpunkt des Faust, welcher sagt:

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?

Schrempf sollte nicht sagen, ihm als einem Kind des 19. Jahr-

---

[1]) Natürl. Christ. S. 12—15. 17. 20. 71. 97. Nach S. 15 soll es nicht nur vergeblich, sondern auch schädlich sein, glauben zu wollen. Wenn es ferner nach S. 21 sinnlos sein soll, den Ungläubigen zum Gebet um den Glauben zu ermahnen, so ist nicht mehr ersichtlich, ob dann der Zweifelnde zu dem möglicher Weise existirenden Gott beten darf.

[2]) Joh. 6, 69; Matth. 16, 16.

hunderts sei Gott zunächst nur eine bloße Möglichkeit [1]). Mit dem 19. Jahrhundert hat seine Stellung zu Gott und aller Offenbarung wenig zu schaffen. Seit Jahrtausenden ist für die denkenden Menschen, mögen sie schließlich Theisten oder Atheisten geworden sein, Gott zunächst immer eine überlieferte Vorstellung und für ihr prüfendes Denken eine zu erwägende Möglichkeit gewesen, bis sie seine Wirklichkeit erfahren und ihn als ihren Gott ergriffen, oder ihn verneint und ihn von sich gestoßen haben.

Doch kehren wir zur Gegenwart zurück. Nachdem Schrempfs Bitte an das Kirchenregiment, seine Angelegenheit religiös zu behandeln, abgelehnt worden war, wandte er sich an die evangelische Kirche seines Landes als eine moralische Kollektivperson mit der Frage, ob er, der sein Konfirmationsgelübde zurückgenommen habe, noch ein auf dem Glauben der Landeskirche stehendes Glied dieser Kirche sei. Da private Antworten auf diese Frage ihn nicht befriedigten, wandte er sich mit derselben Frage an die Geistlichkeit seines Landes. Mit der Kritik jener unbefriedigenden Antworten verbindet er die Forderung, daß in der Kirche dem Heiligen nur heilig, der Wahrheit nur wahr gedient werde, und veranschaulicht mit erschreckender Deutlichkeit, mit welchen Mentalreservationen die ungläubigen Pfarrer die Taufe zu vollziehen pflegen [2]). Als Wirkung zumal dieses Appells an die Pfarrer wird es zu betrachten sein, daß am 16. Januar dieses Jahres 153 württembergische Geistliche ihrem Konsistorium die Erklärung zukommen ließen, daß sie unter dem Lehrbegriff, an welchen sich zu halten, sie sich verpflichtet haben, nichts anderes verstehen, als die „Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an Christus", und daß sie die Auffassung zurückweisen, als ob durch den liturgischen Gebrauch des Apostolikums der persönliche Glaube des Geistlichen und der Gemeindeglieder „zum angemessensten Ausdruck" gebracht werden sollte [3]). Die Antwort, worin das Konsistorium diese Deutung der Lehrverpflichtung als ungenügend zurückweist [4]), bildet schwerlich

---

[1]) Natürl. Christent. S. 28; Z. Pfarrersfr. S. 27.

[2]) Z. Pfarrersfr. (Vorrede v. 8. Dezember 1892) S. 41. 47. 49.

[3]) S. die Eingabe bei Schrempf, Natürl. Christ. S. 101 f. Der befremdliche Superlativ geht wohl auf gelegentliche Äußerungen Schrempf's zurück, wie zur Pfarrersfr. S. 21. 24, 50; Frage an d. Landeskirche S. 51. Es wird doch nur gemeint sein „ein wirklich angemessener Ausdruck." Die Zahl 153 ist erschreckend, und ich vermöchte aus Joh. 21,11 nicht die Zuversicht zu schöpfen, daß das Netz der württembergischen Landeskirche nicht zerreiße.

[4]) Auch dieses Reskript bei Schrempf, Natürl. Christ. S. 103. Drei Tage nach dem Datum dieses Reskripts (26. Januar 1893) hat Schrempf, einer Einladung nach Tübingen folgend, in einer Versammlung von Stu-

den Abschluß der Bewegung innerhalb unseres Nachbarlandes. Auch der ganze Erfolg einer ernsten Mahnrede Schrempf's an die Studenten in Tübingen wird erst noch abzuwarten sein.

In Norddeutschland begann der Kampf mit dem, was in Württemberg so ziemlich das Letzte war, mit einem Rat an Studenten. Aus Anlaß des Falles Schrempf richteten im vorigen Sommer berliner Studenten der Theologie an D. Harnack die Frage, ob er ihnen anrate, in Gemeinschaft mit Studierenden anderer preußischer Universitäten an den Oberkirchenrat eine Petition zu richten „um Entfernung des Apostolikums aus der Verpflichtungsformel der Geistlichen und aus dem liturgischen Gebrauch". Der Professor riet davon ab[1]). Der verständlichste und verständigste Grund war der, daß Studenten die zur Behandlung dieser Frage erforderliche christliche und wissenschaftliche Reife im besten Fall am Ende ihrer Studienzeit erlangen. Wer aber kann es Schrempf verargen, wenn er dieses Urteil befremdlich findet und seinerseits behauptet, Studenten, welche binnen kurzem zur Beurteilung der Frage reif sein müssen, ob sie sich in den Dienst einer Kirche stellen wollen, welche das Apostolikum als Taufbekenntnis festhält, sollten während ihrer Studienzeit darüber klar werden, ob sie das können[2]). Auf den Kern der an ihn gerichteten Anfrage hat Harnack eine deutliche Antwort zu geben vermieden. Als das zu erstrebende Ziel scheint in Aussicht genommen zu sein, daß das Apostolikum im liturgischen Gebrauch durch ein einfacheres und dem evangelischen Glauben besser entsprechendes Bekenntnis ersetzt werde. Was aber bis zu diesem in ferne Zukunft gerückten Endziel die Verpflichtung der Geistlichen anlangt, so konnten die Anfragenden aus der Antwort kaum eine andere Anweisung entnehmen, als diese: sie sollen sich auf das Apostolikum verpflichten lassen und es in ihrem Amte vorschriftsmäßig gebrauchen, auch wenn sie mit Harnack den Satz von dem wunderbaren Lebensanfange Jesu für das Gegenteil der geschichtlichen Wahrheit halten und andere Sätze nur vermöge Umdeutung ihres Wortsinnes sich

---

denten diesen ins Gewissen geredet, um sie vor Erfahrungen zu bewahren, wie er sie gemacht; ja, um alle diejenigen, welche sich nicht innerlich berufen fühlen, Botschafter Christi zu werden, und welche nicht zugleich mit dem Bekenntnis der Kirche, einschließlich der bestrittensten Sätze des Apostolikums, sich im Einklang wissen, vor dem Eintritt in den Kirchendienst zu warnen. Vgl. An die Studenten zu Tübingen, 1893.

[1]) Die christliche Welt 1892 Nr. 24 vom 18. August Sp. 768 bis 770. Der von Harnack unterzeichnete Artikel formulirt in dem klein gedruckten, historischen Vorbericht die Anfrage der Studenten wesentlich anders, als in der groß und gesperrt gedruckten Überschrift der Antwort.

[2]) An die Studenten zu Tübingen. S. 16.

aneignen können. Sie sollen sich nicht einreden lassen, daß die Gewissenhaftigkeit von Männern wie Schrempf allgemeines Gesetz werden müßte, und dagegen sollen sie um des Gewissens willen die unter Leitung von Harnack und anderen ähnlich gerichteten Lehrern erworbenen religiösen Überzeugungen im Amte treu festhalten, um ein goldenes Zeitalter der Kirche Jesu herbeizuführen. Kann man es dem Jesuiten L. v. Hammerstein so sehr verübeln, wenn er in der Verteidigung seines Ordens gegen Harnack's Angriffe bemerkt, dies sei eine bedenkliche Anwendung des Satzes: „Der Zweck heiligt die Mittel"?[1])

Es folgte die Zeit der Proteste zunächst aus den Kreisen der preußischen Geistlichkeit. Es fehlte nicht an Gegenerklärungen, unter welchen diejenige hervorragt, welche 25 Freunde und Mitarbeiter der „christlichen Welt", darunter 15 Professoren der Theologie, am 5. Oktober 1892 in Eisenach beschlossen haben[2]). Es kam die noch immer nicht versiegende Flut von Streitschriften. Es blieben auch kirchenregimentliche Erlasse nicht aus: ich nenne nur den Erlaß des berliner Oberkirchenrats an die Generalsuperintendenten vom 25. November 1892 und das gemeinsame Schreiben der drei kasseler Generalsuperintendenten an die Geistlichen ihres Bezirks in der Charwoche dieses Jahres. Eine Übersicht über den Inhalt dieser umfangreichen Literatur zu geben, erscheint mir ebenso unnötig als untunlich. Worum es sich handelt, ist auch ohnedies nicht so schwer zu fassen, als es manchem scheint. Ehe ich jedoch hierüber eine Meinung äußere, scheint es nötig, ein Mißverständnis abzuwehren, welches manchmal einer klaren Aussprache hindernd in den Weg tritt. Im Streit um die Bedeutung und Geltung eines Glaubensbekenntnisses ist es unvermeidlich, über den Glauben zu reden, und zwar nicht nur über Wesen und Natur des Glaubens im allgemeinen, sondern irgendwie auch über den persönlichen Glauben, sowohl den eigenen, als den der Gegner. Zumal der Altgläubige, welcher das, was ihm wie vielen Generationen der Christenheit vor ihm als für den Glauben wesentlich gilt, gegen die Behauptung verteidigt, daß dasselbe für den christlichen Glauben unwesentlich oder gar demselben widersprechend sei, wird stets den Schein auf sich laden, daß er sich für den gläubigeren und frömmeren Christen halte. Und wenn man seine Person und die der Gegner noch so sehr zurücktreten läßt, wenn man sich darauf beschränkt, an typischen Gestalten der Vergangen-

[1]) Die Jesuitenmoral, Offener Brief an D. Harnack, 1893, S. 5. Vgl. die viel feineren Bemerkungen von Schrempf über denselben Satz, An die Studenten, S. 23 f.

[2]) Christl. Welt 1892 Nr. 42 Sp. 950 vgl. die Berichtigung Sp. 995.

heit zu exemplifiziren, was wahrer und falscher Christenglaube, was wahre und unwahre Stellung zum Bekenntnis der Kirche sei, so entrinnt man erst recht nicht der Anklage auf Fanatismus, auf hochmütige Ketzerrichterei und wie die freundlichen Worte noch weiter lauten. Daß bei eifrigen Verteidigern des kirchlichen Bekenntnisses wie bei anderen Leuten solch' unchristlicher Geist nicht selten zu finden gewesen sei, wird niemand leugnen. Aber so überaus schwer kann ich es nicht finden, diese Verirrung zu vermeiden. Wer ein wenig Liebe zu Gott und zu den nach Gott fragenden Mitmenschen hat, der findet mit Freuden wahrhaftige Frömmigkeit weit über die Grenzen der eigenen Konfessionskirche, ja der Christenheit hinaus. Als ich neulich zum ersten Mal die Reden des Stoikers Epiktet im Zusammenhange las, habe ich mit aufrichtiger Beschämung die innige Frömmigkeit dieses Heiden auf mich wirken lassen. Ein so unbedingtes Vertrauen auf Gott den Vater und Versorger seiner Kinder, ein so glühendes Verlangen, nichts zu wollen und nichts zu tun, als was Gott will, eine so ungekünstelte Dankbarkeit gegen Gott, ein so glaubwürdiges Gelübde, Gott preisen zu wollen bis zum letzten Atemzug, habe ich nur bei wenigen Christen gefunden. Wenn wir trotzdem nicht mit Epiktet tauschen möchten, so ist es nicht darum, weil wir frömmer oder gar tugendhafter wären, wie er, sondern weil die Menschenliebe Gottes unseres Heilandes uns in Jesus Christus erschienen ist und nach seiner Barmherzigkeit uns selig macht, während Epiktet die aus solcher Erfahrung geflossene Todesfreudigkeit der Galiläer als eine Sache vernunftloser Gewohnheit beurteilte. Was haben wir, das wir nicht empfangen hätten? Das gilt nicht nur von der erlösenden Gnade und somit vom Glauben, sondern auch von der reinen Lehre, vom rechten Bekenntnis innerhalb der Christenheit[1]). Man hört ja wohl hier und da unvorsichtige Reden, als ob man allen Ernstes den seligmachenden Glauben mit der Rechtgläubigkeit identifiziren wolle. Man hat gelegentlich von der evangelischen Grundlehre so geredet, daß man konsequenter Weise hätte urteilen müssen, die Märtyrer der alten Kirche und die frömmsten Christen des Mittelalters seien sämtlich in die Hölle gefahren, weil sie die Erkenntnis des Paulus von der Rechtfertigung durch Glauben aus lauter Gnade nicht reinlich zu reproduziren verstanden haben. Ich glaube nicht, daß unter uns

[1]) I. G. Hamann, ein guter Lutheraner, sagt einmal (WW. herausgegeben von Fr. Roth III, 77): „Ich weiß, daß ich in der Lehre und im Leben ein verirrt Schaf bin; es ist mir aber ein großer Trost, daß ich zu einer Kirche gehöre, welche so wenig gute Werke als Orthodoxie zur Gerechtigkeit macht, die vor Gott gilt."

jemand solcher Torheit fähig sei. Wenn wir aber grundsätzlich uns dessen enthalten, über die Frömmigkeit und Seligkeit anderer Menschen nach dem Maß eines Bekenntnisses zu richten und überhaupt als Richter hierüber ein Urteil abzugeben, so kann uns dagegen niemand von der Pflicht entbinden, die Lehrer des Christentums daraufhin zu prüfen, ob sie uns und den Unserigen das alte und doch ewig junge Evangelium vielleicht mit neuen Zungen predigen, oder ob sie eigene Erfindungen an dessen Stelle setzen. Diese Pflicht ist um so unausweichlicher, je größeren Eindruck die Lehrer einerseits durch volltönende Zeugnisse christlicher Gläubigkeit auf die kritiklosen Mitchristen machen, und je entschlossener sie andererseits die Axt an das legen, was wir bisher als die Wurzeln unseres christlichen Glaubens und Lebens ansahen. Wir leben nicht in einem Zeitalter der Propheten; auch die, welche nach einer Reformation der evangelischen Kirche verlangen, warten noch auf den Reformator. Das ändert aber nichts an der Anwendbarkeit der von jeher in der Christenheit gültigen Maßstäbe für die Beurteilung der wahren und der falschen Propheten. Wo der Apostel Johannes mahnt, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, nennt er aus Anlaß einer christlich sein wollenden Lehre, welche die persönliche Einheit des Menschen Jesus und des himmlischen Christus leugnete, als Erkennungszeichen eine bestimmte Lehre, nämlich das Bekenntnis zu dem unteilbaren im Fleische erschienenen Jesus Christus, dem Sohne Gottes[1]). Vor dem Apostel aber hat Jesus selbst im Gegensatz zu dem „Herr Herr Sagen“ und den äußeren Erfolgen die Früchte des Baumes, die unmittelbaren Erzeugnisse der sittlichen Stellung zu Gott und seinem Reich uns als Maßstab der Prüfung bezeichnet[2]). Den letzteren Maßstab wenden wir alle unwillkürlich an. Pharisäischer Hochmut des Orthodoxen bestärkt den Gegner in seinem Verwerfungsurteil über das Christentum des Orthodoxen. Eitle Ehrsucht des Heterodoxen erinnert dessen Gegner an das Wort Jesu: „Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmt?“ Auch darin werden wohl alle Bekenner des Christentums einig sein, daß unter den Früchten, an welchen uns Jesus die wahren und die falschen Propheten erkennen heißt, die Wahrhaftigkeit eine der edelsten ist. Wahrhaftigkeit ist aber von der Wahrheit und Wahrheit von der Wahrhaftigkeit nicht zu trennen. Darauf beruht das Recht des Apostels, neben das Kriterion der Geister, welches Jesus uns an die Hand gegeben hat, das Kriterion der rechten Lehre von Jesus zu stellen;

---

[1]) 1. Joh. 4, 1—3. 15; 2, 22; 2. Joh. 7.
[2]) Matth. 7, 16. Luk. 6, 44.

und darauf beruht auch unser Recht, ja unsere Pflicht, im strittigen Fall von dem Maß der Wahrhaftigkeit auf das Maß des Wahrheitsbesitzes zu schließen. Wir Menschen sind alle Lügner, und doch ist es wahr, daß, wer aus der Wahrheit ist und die Wahrheit tut, an das Licht der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit kommt, wenn auch zögernd, zweifelnd, ja widerstrebend. Aber es ist auch undenkbar, daß wer von dieser Wahrheit ergriffen ist, damit nicht auch den stärksten Antrieb erhalten haben sollte, Wahrhaftigkeit zu üben und Wahrhaftigkeit in allen Verhältnissen zur ersten Forderung zu machen. Es sind paradoxe Urteile, die sich daraus ergeben; aber ich wüßte ihnen nicht auszuweichen. D. Strauß, der in seinem „alten und neuen Glauben" an der Hand des Apostolikums die Frage: „Sind wir noch Christen?" im Namen vieler Tausende getaufter Christen mit einem offenen „Nein" beantwortet hat [1]), steht rücksichtlich der Wahrheit höher und somit der Wahrheit näher, als F. Chr. Baur, welcher Professor der evangelischen Theologie blieb, obwohl er zum Inhalt des Apostolikums keine wesentlich andere Stellung einnahm, als Strauß. Fast gleichzeitig mit jenem letzten Bekenntnis von Strauß erschien in Göttingen eine Schrift [2]), in welcher P. de Lagarde das Christentum „eine Entstellung des Evangeliums", den Apostel Paulus einen „Unberufenen" nannte und seine später noch rücksichtsloser geäußerte Geringschätzung Luthers bereits an den Tag legte. Und doch bekenne ich, bei Lagarde [3]) nicht nur größere Offenheit, sondern auch mehr religiöses Verständnis gefunden zu haben, als bei A. Ritschl, der es ablehnte, die Übereinstimmung seiner Lehre mit Grundgedanken der Apostel und Reformatoren zu erweisen. So erweckt auch Schrempfs unerbittliche Forderung der Wahrheit im kirchlichen Leben größeres Zutrauen, als die zweideutigen Ratschläge, welche Harnack und andere den in der Verwirrung der kirchlichen Gegenwart Rat Suchenden erteilt haben.

Wir befinden uns in einem Kampf um das Apostolikum. Das setzt einen Angriff auf dasselbe voraus. Man entgegnet: die, gegen welche wir kämpfen, machen gar keinen Angriff auf das Aposto-

---

[1]) Strauß, Gesammelte Schriften, herausgeg. von Zeller, Bd. VI, S. 2, 8ff. 198; über die Abfassungszeit S. 257, 278.

[2]) Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Vorrede von Weihnachten 1872.

[3]) Es ist bezeichnend, daß Schrempf, Drei religiöse Reden (Vorrede am 10. Dez. 1892, 3. Aufl. S. IV) bekennt, im vorigen Jahre auch von Lagarde als einem der Männer, die ihn durch den Ernst ihrer ganzen Persönlichkeit an sich ketteten, gelernt zu haben. Sein eigentlicher Lehrer ist der Däne Kierkegaard vgl. Natürliches Christentum S. VII und 69.

likum. Harnack erklärt: Abschaffung des Apostolikums sei nicht die richtige Parole. Die 25 Eisenacher beginnen ihre Erklärung mit dem Satz: „Wir denken nicht daran, der evangelischen Kirche das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis nehmen zu wollen". Einer der Unterzeichner, W. Herrmann in Marburg [1]), erklärt: „Wir wollen das Apostolikum in unserer Kirche nicht missen". Aber welchen Wert soll man diesen Versicherungen beimessen, wenn Harnack als das zu erstrebende Ziel entweder die Entfernung des Apostolikums aus dem liturgischen Gebrauch, oder doch die Freiheit der Gemeinden, es nicht zu gebrauchen, oder die Ersetzung durch eine bessere Glaubensformel hinstellt; und wenn derselbe erklärt, das Apostolikum enthalte Sätze, an welchen „ein gereifter, an dem Evangelium und der Kirchengeschichte gebildeter Christ Anstoß nehmen müsse", und wenigstens einen Satz, den man geradezu „in sein Gegenteil umdeuten müßte", um ihn als Ausdruck seines Glaubens in den Mund nehmen zu können [2]). Oder wenn Herrmann uns versichert, das Apostolikum sei nun einmal „für die meisten Christen in unserer Kirche eine mit ihrem Glauben unlöslich verbundene Gewohnheit", es sei das „Bekenntnis des Gewohnheitschristentums" (S. 31. 35), welches eigentlich noch gar kein Christentum ist, und als „Rückgrat des Gewohnheitschristentums sei es unentbehrlich und unschätzbar und um deswillen mit Ehrfurcht zu behandeln" (S. 33). Die Theologen sollen es „mitsprechen" (S. 31), und die Geistlichen sollen es „als ein Glaubensbekenntnis auslegen" (S. 33), während es doch ganz zweifelhaft ist, ob in den Sätzen des Apostolikums christlicher Glaube sich ausdrücke (S. 31). Ein bösartigerer Angriff auf das Apostolikum und zugleich eine ärgere Herabwürdigung des christlichen Gottesdienstes und seiner Leiter ist doch kaum denkbar. Ich muß auf diesen Punkt später zurückkommen. Handelt es sich aber wirklich um einen Angriff auf die Wahrheit und zugleich auf die Geltung des Apostolikums in evangelischen Gemeinden, welche es bisher als Tauf- und Konfirmationsbekenntnis, als ein Hauptstück des religiösen Jugendunterrichts und als Bestandteil ihres Gottesdienstes gehabt haben, so bedarf es auch keiner Worte darüber, daß in dem dadurch hervorgerufenen Kampf viel mehr auf dem Spiel steht, als in dogmatischen Streitigkeiten vergangener Tage, wo einzelne in dem Sonderbekenntnis einer Kirchengemeinschaft enthaltene Lehrbestimmungen in Frage gestellt waren oder in Frage gestellt schienen. Jetzt fragt es sich, ob die Offenbarungstaten Gottes, welche die

[1]) Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? 1893 S. 6.

[2]) Harnack in der Christl. Welt 1892 Sp. 768 f.

alte Kirche im Symbolum zusammengefaßt hat, und welche aller Lehrbildung der verschiedenen christlichen Konfessionen als unantastbare Voraussetzung zu Grunde gelegen haben, so unlöslich mit dem seligmachenden Glauben verknüpft sind, wie die Väter der alten Kirche im Kampf mit der Gnosis, wie Luther nicht minder als seine Gegner, wie wir Altgläubigen von heute meinen, oder ob diese Meinung nur von einer Verkennung des Wesens des Christenglaubens zeugt. Nur der oberflächlichsten Betrachtung kann es so erscheinen, als ob es sich vornehmlich um einzelne Stücke des Symbolums, wie die Jungfrauengeburt oder die Höllenfahrt oder die Gemeinschaft (Gemeinde) der Heiligen handle. Der Gegensatz, um den es sich handelt, könnte ebensogut an einer Erörterung der Worte „am dritten Tage auferstanden von den Toten" oder „von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten" zum Austrag gebracht werden. Man belehrt uns, wenn die Anerkennung der im Symbolum bezeugten Tatsachen für den christlichen Glauben wesentlich sein solle, so sei der Glaube ein bloßes Fürwahrhalten, das Hinnehmen einer historischen Kunde auf die Auktorität der für unfehlbar erklärten Bibel oder der kirchlichen Tradition hin. An Tatsachen, an nackte Tatsachen, oder an die von Anderen uns vermittelte Kunde von Jesus könne man überhaupt nicht in religiösem Sinne glauben. Das Wort „Glaube" in religiösem Sinne solle man nicht an solche Dinge verschwenden [1]). Ich entgegne: Der Christenglaube hat durchaus Tatsachen zum Inhalt und ist nicht nur in seiner Entstehung, sondern auch in seinem Fortbestand dermaßen an Tatsachen gebunden, daß er mit ihnen steht und fällt. Es sei eine kleine sprachgeschichtliche Bemerkung gestattet. „Tatsache" ist ein ziemlich junges Wort. Lessing wußte sich der Zeit recht wohl zu erinnern, da es noch in niemandes Mund war [2]). Aber seine Bedeutung ergibt sich deutlich genug aus der Wortbildung wie aus dem genaueren Sprachgebrauch. Wie Ursachen, Streitsachen, Schulsachen, Spielsachen, so bezeichnet auch

[1]) Herrmann a. a. O. S. 9.

[2]) Lessings Werke herausgeg. von Maltzahn Bd. XI B. S. 587. Er vermutet, daß man es in lateinischen und französischen Büchern gefunden habe „bei wackeren Männern, die an der Grundfeste des Christentums flicken, daß es ganz unwandelbar gegründet sei, weil es auf Facta, sur des faits, beruhe, die kein Mensch in Zweifel ziehen könne". Das älteste mir bekannte Beispiel fand ich in der Vorrede von R. Simon's Hist. crit. du texte du N. T. (Rotterdam 1689). Im Gegensatz zu der scholastischen Methode früherer Zeiten, welche mit abstrakten Begriffen operirte, aber auch im Gegensatz zu den Protestanten, welche sich auf ihren esprit particulier d. h. auf das Zeugnis des h. Geistes beriefen, behauptet er, die Religion bestehe vor allem in Tatsachen (choses de fait, womit p. 4 matières de fait wechselt).

„Tatsachen“ Sachen von einer spezifischen Qualität. Wie die Juristen die quaestio facti und die quaestio juris, oder possession de droit und possession de fait unterscheiden, so bezeichnet der Naturforscher die durch Experimente festgestellte, vielleicht noch unbegriffene Wirklichkeit der Dinge im Unterschied von der Hypothese und der Spekulation als Tatsachen. Im Gegensatz zu einem unverbürgten Gerücht oder zum Zweifel des Andern drückt der Mann aus dem Volk seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer Sache, eines Zustandes, eines Ereignisses mit den Worten aus: das ist Tatsache. Tatsachen sind also solche Sachen, welche nicht bloß in der Vorstellung und in dem solche Vorstellung ausdrückenden Worte existiren, sondern dem Bereich des Geschehens, des Seins, der Wirklichkeit angehören. Wir nennen auch Ereignisse der Vergangenheit Tatsachen, aber vernünftiger Weise doch nur dann, wenn sie gleichsam zu Sachen geworden sind, sei es daß sie zu einem Abschluß gediehen sind und nun in einem Zustand und Tatbestand als bleibende Wirklichkeit uns vorliegen, oder daß sie für unsere Erkenntnis aus dem Bereich des Hörensagens in den Bereich der feststehenden Wirklichkeit übergeführt sind. Man könnte den Begriff für entbehrlich halten, da das Wort Sache an sich schon den Gegensatz zur bloßen Vorstellung, zum Begriff und Wort ausdrücke. Aber die Verstärkung ist ebenso wenig überflüssig, als daß wir von wirklichen Sachen reden, als ob es auch unwirkliche Sachen gäbe. Es gibt solche nicht; da wir uns aber oft einbilden, daß Dinge existiren, die nicht existiren, und da wir nicht selten mit Bewußtsein von nur Möglichem oder Gedachtem als von Sachen reden, so hat es guten Sinn, von wirklichen Sachen, von Realitäten, von Tatsachen zu reden. Tatsache aber ist insofern ein besonders glücklicher Ausdruck, weil er uns die Sachen, mit denen wir es zu tun haben, in ihrem Werden, in ihrer lebendigen Bewegung, oder in ihrem Gewordensein, als Ergebnis eines vorangegangenen Geschehens vergegenwärtigt.

Und unser Glaube sollte sich nicht auf Tatsachen beziehen? Ich behaupte: aller Glaube meint Tatsachen, behauptet Tatsachen, fordert Tatsachen. Man spricht wohl vom Glauben an eine Idee, und man bekennt sich zu Ideen. Aber was will das anders besagen als die Ueberzeugung, daß die Idee nicht bloße Idee, sondern Tatsache sei oder Tatsache werde, daß sie in einer bereits vorhandenen Wirklichkeit begründet sei oder in der Zukunft ihre Verwirklichung finden werde? Schiller in seinem berühmten dreigliedrigen Bekenntnis zu Freiheit, Tugend und Gott bekennt, daß jene drei Worte nicht ein „leerer Schall“, sondern ein wahrer Ausdruck ewig bleibender und stets sich erneuernder Wirklichkeiten

seien. Wenn unsere Väter und Großväter in Zeiten tiefer Erniedrigung und Zerrissenheit unseres Vaterlandes den Glauben an unser Volk bewahrt haben, so war das ja nichts Anderes als die Ueberzeugung, daß die Idee, welche sie von des deutschen Volkes und Reiches Bestimmung hegten, trotz alles widersprechenden Scheins der Gegenwart noch einmal Wirklichkeit werden müsse. Auf Tatsachen der früheren Geschichte unseres Volkes, auf das spürbare Vorhandensein einer noch unverbrauchten Kraft des Volkes und nicht zum wenigsten auf die Existenz eines gerechten, die Welt regierenden Gottes gründete sich dieser zuversichtliche Glaube. Hierin verhält es sich nicht anders mit dem christlichen Glauben. Wir lesen Hebr. 11, 1 gewiß nicht eine erschöpfende Definition des Glaubens, aber doch eine Aussage von Solchem, was dem Glauben wesentlich ist. „Glaube ist ein standhaftes Harren[1]) auf Dinge, welche man hofft, und eine Ueberführung oder ein Beweis von unsichtbaren Tatsachen". Tatsachen, sage ich, denn eine entsprechendere Uebersetzung von *πράγματα* wüßte ich nicht zu finden. Von Christus ist an dieser Stelle nicht die Rede, weil der Glaube beschrieben werden soll, wie er auch schon vor Christus gewesen ist. Aber auch von Gott ist nicht ausdrücklich die Rede; dies jedoch nur darum, weil es sich von selbst versteht, daß Glaube ein religiöses Verhalten ist, oder anders ausgedrückt, daß Gott und zwar der lebendige, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich offenbarende Gott das Zentrum jener unsichtbaren Tatsachen ist. Aller echte Glaube ist ja Glaube an Gott, aber nicht Glaube an einen Gott, wie der Mensch ihn denkend erzeugt, sondern an Gott, wie er sich uns Menschen zu erkennen und dem Einzelnen zu erfahren gibt. Christlicher Glaube aber ist Glaube an Gott, wie er uns in Christo offenbar geworden ist und uns einzelne durch Christum in eine Gemeinschaft des Friedens und des Lebens mit sich versetzt. Damit ist auch gesagt, daß der Glaube weder entstehen noch fortbestehen kann ohne Abhängigkeit von den Offenbarungstaten Gottes, also unter anderem auch von Ereignissen der Vergangenheit, die zunächst nicht anders als durch Überlieferung, durch Zeugnis anderer Menschen uns nahegebracht werden. Daß durch solche Mitteilung Anderer kein Glaube der Hörenden verbürgt ist, versteht sich von selbst; und daß die unbedenkliche Hinnahme des Überlieferten auf die Auktorität der Eltern, der Lehrer, der Kirche, der Bibel hin noch kein wirklicher Glaube sei, lernt jedes Kind schon aus der biblischen Geschichte[2]). Der einfältigste „Gewohnheitschrist", der dabei doch etwas von wirklichem Glauben hat,

[1]) Diese Uebersetzung v. *ὑπόστασις* zu rechtfertigen, ist hier nicht d. Ort.
[2]) Z. B. aus Joh. 4, 42 vgl. Joh. 6, 44.

weiß auch, und zwar nicht nur aus Luthers Auslegung des dritten Artikels, sondern auch aus Erfahrung, daß zu der historischen Kunde von dem, was Gott durch Jesus und an Jesus zu unserem Heil getan hat, und zu dem imponirenden Eindruck der Auktoritäten, welche ihm jene Kunde als glaubwürdig dargeboten haben, eine innere Einwirkung Gottes hinzukommen mußte, damit der Glaube entstehe, in welchem er sich geborgen weiß. Der so entstandene und, wenn Gott Gnade gibt, täglich neu entstehende Glaube ist eben dadurch allerdings unabhängig geworden von den Auktoritäten, ohne deren Vermittlung er nicht entstanden wäre, und auch jene Einwirkung Gottes nicht geschehen wäre, d. h. der gläubige Christ glaubt nicht darum an die Existenz Gottes oder an die Auferstehung Jesu, weil die Christenheit seit so vielen Jahrhunderten dies geglaubt hat, oder weil die Bibel dies bezeugt, sondern darum, weil er aus eigener, gleichviel wie armseliger oder großartiger Erfahrung weiß, daß Gott denen, welche ihn anrufen, nahe, ja gegenwärtig ist, und daß Jesus dem, welcher seine Hilfe sucht, wirklich hilft. Wie solche Erfahrung zu Stande komme, ist nicht mit zwei Worten zu sagen. Nur eines möchte ich bemerken. Es widerspricht der Erfahrung, wenn man die glaubenerzeugende Einwirkung Gottes als eine vom Glauben Anderer unabhängige Offenbarung Gottes an den Einzelnen vorstellt. Lebendiger Glaube hat von jeher ansteckende Wirkung ausgeübt, und das ist die regelmäßige Form, in welcher er sich fortpflanzt. Das Kind, welches sein auswendig gelerntes Gebetlein hersagt, hört und sieht doch vielleicht die Mutter einmal so beten, daß es spürt: der Mutter ist nichts so gewiß und nichts so nah, als der unsichtbare Gott im fernen Himmel. Der Heranwachsende sieht vielleicht seinen Vater, dessen Schwächen und Verkehrtheiten ihm nicht verborgen bleiben, doch vor dem Angesicht und in der Gegenwart Gottes wandeln und in großen und kleinen Dingen immer zuerst und zuletzt zu Gott aufblicken. Man sieht auch etwa einen Menschen im Vertrauen auf den lebendigen Heiland die Todesfurcht überwinden, ja mit freudiger Hoffnung und Sehnsucht, ihn zu sehen, dahinsiechen und hinsterben. Das alles ist Erfahrung der Wirklichkeit Gottes und des lebendigen Heilands. Wir machen solche Erfahrung auch an Menschen, die wir nie gesehen haben, an einer ganzen Wolke von Zeugen um uns her. Wenn ich aus den Taten, Schriften und Liedern vergangener Zeiten, welche nicht wie die Taten Jesu und die Schriften der Apostel einer verneinenden Kritik unterliegen, den unausweichlichen Eindruck empfange, daß Gott in jenen Gottesmännern gegenwärtig gewesen, und Jesus in ihnen gelebt hat, und wenn ich dadurch in meiner geringeren Erfahrung bestärkt werde, so daß ich nicht

mehr weiß, wie ich ohne diesen Gott und Heiland leben sollte, so ist das doch nicht ein Glauben um fremder Rede willen, sondern ein auf mannigfaltiger Erfahrung der Gnade Gottes ruhender echter Glaube. Aber der Gott und Heiland, den ich in solchem Glauben habe, ist kein anderer als der, welcher mir gepredigt worden ist, kein anderer als der, dessen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassendes Tun im Symbolum einen überaus treffenden Ausdruck gefunden hat. Ich sehe daher nicht ein, wie unser Glaube jemals von den dort bezeugten Tatsachen loskommen sollte. Eben das, was ihn von den menschlichen Auktoritäten und von dem fremden Zeugnis über die Tatsachen unabhängig macht, bindet ihn für ewig an diese Tatsachen selbst.

Oder ist es etwa richtiger, die Sache so darzustellen, wie Herrman tut, als ob das Symbolum eine Reihe von Vorstellungen enthielte, in welchen der Glaube früherer Zeiten einen Ausdruck gefunden hat [1]), oder so, wie sich dessen Kollege Achelis die Sache vorstellt, welcher die vaterlose Geburt Jesu ein Theologumenon nennt, welches ihm persönlich noch immer wertvoll sei [2]). Ich dächte, gerade dadurch unterscheide sich das Apostolikum von jedem späteren Bekenntnis, daß es in ruhigster Objektivität ausspricht, was nach dem Glauben derer, die es bekennen, geschehen ist, geschieht und geschehen wird, damit der Liebesrat Gottes an der Menschheit verwirklicht werde, und daß dagegen alle subjektiven Vorstellungen, alle lehrhaften Reflexionen über die Voraussetzungen und Konsequenzen der ausgesprochenen Taten Gottes und über das Wie ihres Geschehens ferngehalten sind [3]). Irrten sich die Schöpfer und die Bekenner des Symbolums, indem sie als Tatsache behaupteten, was nicht Tatsache ist, so sind die betreffenden Sätze nicht Theologumena, sondern Mythologumena, welche als Schmarotzergewächse aus dem Bekenntnis der Kirche ausgemerzt werden müßten. Irrten sie nicht, so konnten sie kaum in einer noch schlichteren und darum für alle Zeiten angemesseneren Weise sich aussprechen.

Nur von einer einzigen Tatsache will Herrmann gelten lassen, daß sie das Fundament, der allein wertvolle Inhalt des Glaubens sei und auch der eigentliche Inhalt der evangelischen Predigt sein müsse, wenn die Prediger Zeugen und nicht Referenten (S. 13) sein sollen: das ist der in der biblischen Überlieferung uns ent-

---

[1]) A. a. O. S. 31 vgl. S. 29 „eine bestimmte Summe von Gedanken".

[2]) Zur Symbolfrage S. 33 vgl. S. 19 „Diskutabele Theologumena".

[3]) Um Altes mit Altem zu vergleichen, so halte man neben den ersten Artikel des Symbolums, dessen Umschreibung bei Hermas (mand. 1): „Vor allem glaube, daß ein Gott ist, der das All geschaffen und bereitet hat und aus dem Nichtseienden ins Sein das All gebracht hat und Alles in sich faßt, allein aber unfaßbar ist".

gegentretende Jesus selbst in der überwältigenden Kraft seines persönlichen Lebens [1]). Der hierauf bezogene und gegründete Glaube soll von dem Wechsel wissenschaftlicher Ergebnisse gar nicht berührt werden und durch keine historische Forschung erschüttert werden können (S. 29 vergl. S. 15). Diese eine Tatsache soll aber auch nicht eigentlich Gegenstand des Glaubens sein. Herrmann versichert uns, es sei „nicht eine überstiegene Redensart, sondern der einfach sachgemäße Ausdruck dessen, was jeder erlebt, der Christ wird," daß er „Jesum selbst sehen könne und sehe" (S. 9). Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß die Apostel, welche Jesum wirklich gesehen haben, von dieser beseligenden Erfahrung bescheidener geredet haben. Sie sagen nicht: „wir sehen seine Herrlichkeit," sondern sie sagen im Rückblick auf die Tage, da sie mit ihm wandelten: „Wir sahen seine Herrlichkeit. Wir haben seine Rede gehört, sein Tun mit unseren Augen gesehen, seine Hand mit unseren Händen betastet." [2]) Eben dies verkündigen sie den Andern, damit diese der gleichen Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne teilhaftig werden. Und wenn sie nach dem Vorgang ihres Meisters diejenigen selig preisen, welche nicht sehen und doch glauben, welche Jesum überhaupt nicht gesehen und doch lieb haben [3]), so machen sie keinen Unterschied zwischen einem Christentum erster und einem Christentum zweiter Klasse, sondern erklären ausdrücklich den Glauben derer, welche auf ihr Zeugnis hin gläubig geworden sind, für gleichwertig mit ihrem eigenen Glauben [4]). Und das mit Recht; denn auch der Glaube der Urzeugen hat sich, seit Jesus ihrer sinnlichen Wahrnehmung entrückt war, wie aller echte Glaube von jeher an den unsichtbaren Herrn gehalten, als ob sie ihn sähen (Hbr. 11,27). Was aber die Predigt von Jesus anlangt, so ist mir unverständlich, wie man die Begriffe „Zeuge" und „Berichterstatter" in einen ausschließenden Gegensatz zueinander stellen mag. Welchen Wert hätte denn ein Zeuge, der nichts Tatsächliches in glaubhafter Weise zu berichten hätte, der nur sagen könnte, was einst in seinem Innern vorgegangen ist, oder wie es jetzt ihm um das Herz ist? Die Apostel waren Zeugen Christi, indem sie treuen Bericht gaben von dem, was sie gesehen und gehört hatten. Sie waren Zeugen Christi vor allem so, daß sie Zeugen seiner Auferstehung am dritten Tage nach seinem Kreuzes-

---

[1]) So etwa glaube ich zusammenfassen zu können, was Herrmann S. 10. 11. 14. 17 in wechselnden Formen ausdrückt.

[2]) Joh. 1, 14; 1. Joh. 1, 1—3; 4, 14.

[3]) 1. Petri 1, 8; Joh. 20, 29.

[4]) Vgl. außer 1. Joh. 1. 3. auch 2. Petri 1, 1; ferner Joh. 19, 35 („auch ihr"); 20, 31.

tod waren[1]). Die Verkündigung dieser Tatsachen hätte freilich keinen Menschen zu einem mit dem Glauben der Urzeugen gleichwertigen Glauben führen können, und das Zeugnis von Christus hätte mit dem Tode der Urzeugen aufhören müssen, wenn nicht die innerlich wirkende Gnade Gottes mit den Zeugen und ihrem Zeugnis gewesen wäre[2]) und in den Herzen der Hörer eine Erfahrung von der in ihr Leben eingreifenden Macht des auferstandenen und noch immer tätig lebendigen Jesus gewirkt hätte. Was Paulus in sonderlicher Weise erlebt hat, noch ehe er ein williger Hörer des Evangeliums geworden war, hat sich in minder auffälligen Formen seither tausendfältig an den Hörern des Evangeliums wiederholt. Darum stirbt der Christenglaube nicht aus, und darum reicht die Kette der Zeugen Christi bis hieher. Aber diese Zeugen sind auch noch immer Berichterstatter von dem, was Gott in Christus und an Christus getan hat. Sie predigen ebensowenig wie Paulus sich selbst und ihre inneren Erfahrungen, sondern sie überliefern weiter, was sie überliefert bekommen haben und bezeugen, daß man durch das so gepredigte und demgemäß geglaubte Evangelium selig werde (1. Kor. 15, 2 f.); und der Glaube, welchen sie vermöge der Gnade Gottes, die mit ihnen ist, in Anderen entzünden, ist noch immer, wie zu der Apostel Zeit, ein Glaube an Tatsachen[3]). Ein Christentum, dessen Vertreter versichern, auf Grund des überwältigenden Eindrucks der Person Jesu von aller Überlieferung d. h. von den überlieferten Tatsachen selbst, welche, zugleich Gegenstand der Kritik und der historischen Forschung sind, unabhängig geworden zu sein, ist nicht mehr Christentum. Darüber können uns überschwängliche Worte nicht hinwegtäuschen. Wenn uns Herrmann versichert, daß Jesus sich „dem verzagenden Menschen als ein unleugbarer Bestandteil dieser Welt offenbare“ (S. 11), so möge er uns doch erklären, wie er diese Behauptung aufrechterhalten will ohne das verachtete Fürwahrhalten der Auferstehung Jesu. Ist Jesus ebenso, wie andere Menschen, die vor ihm starben, dem Tode verfallen geblieben, so ist er auch nicht mehr Bestandteil dieser Welt der Lebendigen, sondern ein Angehöriger der Totenwelt, welche in unsere Welt ebensowenig eingreift, wie wir auf sie einwirken. Es ist dann, wie Ritschl sagt, die in der Gemeinde gegenwärtig bleibende „Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi“, vermöge deren Christus in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder

[1]) 1 Kor. 15, 1—11; AG. 1, 22; 2, 22—36; 10, 36—41.

[2]) 1. Kor. 15, 10; AG. 11, 21. Sind sie „Gottes Mitarbeiter“ (1. Kor. 3, 9), so arbeitet Gott auch mit ihnen.

[3]) Vgl. z. B. Röm. 10, 9.

seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt [1]). Es ist dann der gewesene Jesus und der in Jesus offenbar gewesene Gott, auf welchen der Christenglaube sich bezieht. Daß der Apostel Paulus einen solchen Glauben inhaltslos und die darauf gegründete Zuversicht der Sündenvergebung eine Illusion und die auf solchen Glauben abzielende Predigt ein falsches Zeugnis nennt (1. Kor. 15, 14—19), scheint manche Theologen von heute wenig anzufechten. Aber sie sollten dann auch endlich einmal offen aussprechen, daß das Christentum, welches die Welt erobert hat, schon im Anfang seines Siegeszuges, schon im Jahre 57 unserer Zeitrechnung in seinen hervorragendsten Zeugen gründlich entstellt und zu einem Glauben an überlieferte Tatsachen entartet war. Es genügt aber nicht, daß die hiernach anzustrebende Reform des Christentums hinter den Apostel Paulus und die übrigen Apostel zurückgreift, welche nach der Aussage des Paulus (1. Kor. 15, 11) und dem vielfältigen Zeugnis der Apostelgeschichte ebenso gepredigt haben. Sie muß, wenn sie unseren Glauben von der historischen Überlieferung und von allen geschichtlichen Einzeltatsachen emanzipiren will, über Jesus selbst hinaus gehen. Das älteste und einfachste Bekenntnis der Verehrer Jesu ist unseres Wissens dieses gewesen, daß Jesus der Christ sei, und es kann nicht bezweifelt werden, daß Jesus selbst seine Jünger zu diesem Glauben angeleitet hat. Wer ihn aber bekennt, bekennt damit auch, daß es eine auf die Erscheinung Jesu vorbereitende Geschichte Israels und eine alttestamentliche Weissagung gibt, als deren wahrhaftige Erfüllung Jesus gekommen ist. Man bemerkt in neueren theologischen Schriften wohl, daß der Titel Christus hinter den Namen Jesus sehr zurücktritt. Will man aber ernstlich seinen Glauben von der Fülle geschichtlicher Tatsachen loslösen, welche das eine Wort „Christus“ in sich birgt, so sollte man konsequenter Weise auch nicht mehr die Worte „Christentum“ und „christlich“ auf seinen eigenen Glauben anwenden.

Es ist aber auch eine Selbsttäuschung, wenn man meint, durch die Loslösung des Glaubens von den Offenbarungstaten Gottes, ihn gegen die Schwankungen der wissenschaftlichen Forschung,

---

[1]) Unterricht in der christl. Religion § 25. 2. Aufl. S. 23. Diese Beziehungen sollen die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes sein, welcher von seiner Gemeinde anerkannt wird. Die Belegstellen zeigen, daß unter der Erhöhung Christi nichts anderes zu verstehen ist, als was § 23, S. 21 ohne Belegstellen die Auferweckung Christi durch die Macht Gottes genannt wird. Diese also ist ein Geheimnis, welches die Gemeinde „anerkennt“. Im 3. Bande der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. welcher laut Vorrede der ersten Auflage „einen fast vollständigen Entwurf der Dogmatik“ enthält, sucht man vergeblich nach einer Aufklärung über die Gründe, warum die Gemeinde das unbegreifliche Faktum „anerkennt“.

insbesondere gegen etwaige Ergebnisse der historischen und literarischen Kritik sicher zu stellen. Der nach Gott suchende Mensch liest das Johannesevangelium und wird ergriffen von der sittlichen Hoheit, der Gottinnigkeit, der hingebenden Liebe und der weltüberwindenden Kraft Jesu. Er meint, ihn gegenwärtig zu sehen; er kann es nicht lassen, die dort durch Jesus bezeugte Erlöserliebe Gottes zur Welt auf sich zu beziehen. Er schwelgt in Andacht, vielleicht bis zu dem Ausruf des Thomas „Mein Herr und mein Gott". Nun kommt die Kritik und beweist ihm, daß das vierte Evangelium ein spekulatives Gedicht von anno 100 oder 120 ist. Wie soll dem gegenüber die gläubige Stimmung des Herzens sich behaupten, wenn der Verstand jener Kritik Recht gibt? Wenn die Kritik Recht hat, so ist der Jesus, welchen das gläubige Herz zu sehen und zu genießen meinte, nicht einmal ein gewesener Mensch; er hat niemals existirt. Die Frage der Kinder, ob das Märchen, das sie entzückt, auch wahr sei, ist wohl kindisch; sie tritt aber in ihr volles Recht, wenn es sich fragt um Leben und Tod und um einen Herrn, der vom Tode zum Leben hilft. Von niederdrückenden Vorstellungen können uns erhebende Vorstellungen zeitweilig befreien; von den nicht blos vorgestellten, sondern wirklichen Mächten der Sünde und des Todes kann uns nur ein wirklicher Heiland befreien, nur der Jesus, der wirklich die Sünde und ebenso wirklich den Tod überwunden hat. Oder stellen wir uns vor, ein bereits kritisch gestimmter Christ unsrer Tage, der sich durch die oft gehörte Rede hat imponiren lassen, alle unbefangenen Forscher seien einig in der Verwerfung der Echtheit des Johannesevangeliums, wendet sich nun zu den synoptischen Evangelien. Obwohl diese von Wundergeschichten strotzen, die ihm ganz unglaublich erscheinen, haucht ihn doch ein Odem wirklichen Lebens an. Er wird ergriffen von der herrlichen Idee des Reiches Gottes, von der bis in den Tod bewiesenen Berufstreue Jesu. Er kann es nicht lassen, sich diesem Führer zu Gott anzuschließen. In der Nähe des Menschensohnes, der vom höchsten Gott die Gewalt empfangen hat, auf Erden Sünden zu vergeben, fühlt er sich befreit von aller Schuld und mutig zu allem guten Werk. Aber die böse Kritik läßt ihn nicht ungestört in solchem Besitz. Ein D. Strauß erklärt es nach mancherlei Erwägungen schließlich für gewiß, daß, wenn Jesus am Kreuz wirklich gerufen hat: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen", er auch an sich selbst irregeworden und, wie schon Reimarus geurteilt hatte, in Verzweiflung an seinem Lebenswerk und zur Strafe für seine Selbstüberhebung und seine schwärmerischen Hoffnungen zu Grunde gegangen sei.[1]) Man kann

[1]) Alter u. neuer Glaube (Ges. Schr. VI) S. 51 f. 272.

diese Kritik verabscheuen; man kann sie mit wissenschaftlichen Gründen bestreiten. Aber daß der Glaube an Jesus als den Herrn und Heiland unseres Lebens von der wissenschaftlichen Frage unabhängig sei, ob diese historische Kritik im Recht oder Unrecht ist, das ist eine sonderbare Schwärmerei, welche glücklicher Weise selbst unter den Gegnern nicht allgemein herrscht. Mit vollem Recht erklärt Harnack [1]): „Wir werden die Geschichte nicht los und sie läßt uns nicht los; denn wir wollen nicht von unseren Gedanken oder von falschen Tatsachen leben, sondern von dem, was gewiß ist.“ Das Christentum hängt einerseits ganz und gar an dem Jesus von Nazareth, von welchem uns das Evangelium Kunde gibt, und welcher Gegenstand historischer Forschung und Kritik ist, und das Christentum besteht doch andererseits in einem Glauben und Leben, welches sich nur als eine der Gegenwart angehörige Wirkung der Gnade Gottes und des lebendigen Christus begreift. Der Glaube selbst hat das unaustilgbare Bedürfnis, seiner historischen Wurzeln sich zu vergewissern; darum gibt es eine historische Theologie, und darum ist diese notwendig. Wer sich an der historischen Forschung über das Christentum beteiligt, sei er ein altgläubiger oder ein neugläubiger Christ oder ein entschiedener Nichtchrist, sollte sich aber auch niemals einbilden, daß er voraussetzungslos zu Werke gehe. Wer z. B. die letzte für uns erreichbare Ueberlieferung in bezug auf den Anfang und den Ausgang des Lebens Jesu als unhistorisch verwirft, sollte es sich selbst und anderen offen eingestehen, daß er das nicht tut auf grund streng historischer Beobachtungen und sicherer Schlußfolgerungen aus dem Quellenmaterial, sondern daß der letzte, allein entscheidende Grund in dem zu der historischen Untersuchung mithinzugebrachten Dogma liegt, daß vaterlose Erzeugung eines Menschen und leibhaftige Auferstehung eines wirklich Gestorbenen unfaßbare Wunder und darum keine geschichtlichen Tatsachen sind. Er sollte ferner bedenken, was Leibnitz einmal gesagt hat, daß auch die mathematischen Wahrheiten und die Beweise dafür beanstandet werden würden, wenn die menschlichen Leidenschaften dadurch affizirt würden. Er sollte endlich, sofern er noch an eine Heilsoffenbarung Gottes durch Jesus glaubt, sich klar halten, daß die Tatsachen, um die es sich handelt, Heilstatsachen sind, und darum nach den gerade von Jesus durch Wort und Tat besonders deutlich bezeugten Gesetzen göttlicher Offenbarung nicht so bezeugt werden sollten und konnten, wie der Heide Celsus, der Jude Spinoza und der christliche Theolog Holsten es gefordert haben, daß sie von

[1]) Antwort auf die Streitschrift D. Cremers S. 24.

den gleichgiltigen und feindseligen Menschen Glauben an ihre Wirklichkeit erzwingen[1]), sondern nur so, daß der heilsbegierige Mensch zur Gewißheit über sie gelangen kann.

Was soll nun in der praktischen Frage geschehen? Können und sollen wir um des Friedens willen und um solchen Lehrern des Christentums, welche sehr wesentliche Stücke des Symbolums geradezu für irrig, andere für der Umdeutung bedürftig erklären, das Verbleiben im Kirchendienst zu ermöglichen, darein willigen, daß das Apostolikum mit der Aussicht auf zukünftigen Ersatz durch ein besseres Bekenntnis, in ihrem Sinne d. h. mit abgeschwächter Geltung unter uns weiter gebraucht werde? Ich kann nur antworten: wir können es nicht. Herrmann sagt: „wir sprechen es mit“ (oben S. 16). Ich weiß nicht, ob er den Ausdruck angemessen finden würde, wenn es sich darum handelte, daß er es als Geistlicher im Namen der Gemeinde zu sprechen hätte. Dann würde die moralische Unmöglichkeit handgreiflich werden. Der Geistliche soll nicht mitsprechen was andere sprechen, sondern er ist der Vorbeter der Gemeinde, und wenn Einer es ernst zu nehmen hat mit der Wahrhaftigkeit alles gottesdienstlichen Handelns, dann ist es der Geistliche. Das Symbolum beginnt mit den Worten „Ich glaube“. Ich mag nicht aussprechen, welche Fülle von Unwahrheit in dem gegebenen Fall diese zwei Wörtlein in sich schließen[2]). Wenn es noch so lautete, wie in der Augustana: „Es wird einträchtiglich gelehrt“ oder „bei uns d. h. in den evangelischen Kirchen wird gelehrt“! Doch auch das würde nicht genügen. Wenn es nach dem Sinne der Gegner ginge, würde die Eintracht der Kirche darin bestehen, daß etwa in einem und demselben Gotteshaus der eine Prediger über die Weihnachtsgeschichte als eine wunderbare und doch wahrhaftige Tat Gottes, der andere über eine in mythologische Form gekleidete Idee predigte. Der Eine würde zu Ostern im Sinne der Apostel bezeugen, daß Jesus wahrhaftig auferstanden und erst dadurch unseres Glaubens Inhalt und unsres Heiles Grund geworden sei, der Andere würde im besten Fall von der Unsterblichkeit der Seele oder von dem nicht mitbegrabenen Glauben der Jünger predigen. Man muß, wie ich, eine Zeitlang genötigt gewesen sein, an solchem zwiespältigen Wesen sich zu beteiligen, um die moralische und religiöse Unhaltbarkeit eines solchen Zustandes ganz zu empfinden. Ist das Apostolikum

[1]) Celsus bei Origenes c. Celsum II, 63. 67. 70; Spinoza Epist. 23 (ed. Paulus p. 514); Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus (1868) S. 124.

[2]) Schrempf, Zur Pfarrersfrage S. 49 hat das in heiligem Eifer, Strauß a. a. O. S, 10 ff. 56 ff. mit kühlem Hohn getan.

nur noch ein geschichtlich ehrwürdiges Zeugnis altkirchlichen Glaubens, so bleibt nichts übrig, als an die Stelle seiner Eingangsworte eine Einrahmung zu setzen, wie sie vor 90 Jahren manchen Kirchenliedern zu Teil geworden ist. Damals hat man vor „Ein feste Burg“ zwei Verse gesetzt mit dem Anfang „Vor dir Herr denken wir erfreut an unsrer Väter Glauben“ und mit dem Uebergang „Sie sangen heldenmütig“; und hinter dem Lutherlied fuhr man fort: „So sangen sie, und weit erschollen ihre Lieder“ [1]). Ja, was bliebe von den Schätzen evangelischen Kirchengesangs, zumal von unseren Weihnachts- und Osterliedern noch singbar in einer Gemeinde, in welcher es als anerkannte Wahrheit ausgesprochen ist, daß der tatsächliche Inhalt des Apostolikums großen Teils für den Christenglauben unwesentlich sei! Wenn es um der Wahrheit willen mit den Umdeutungen und Einrahmungen nicht mehr weiter geht, so wird man zu Umdichtungen fortschreiten müssen, wie in der Zeit des alten Rationalismus. Und wenn diese an ihrer eigenen Geschmacklosigkeit zu grunde gegangen sind, so wird man neue Lieder dichten müssen, und es wird sich dann zeigen, ob der neue Glaube dem Herrn ein neues Lied zu singen vermag, welches Gott und Menschen besser gefällt, als das Lied unserer Väter. Aber nicht blos neue Gesangbücher, auch neue Katechismen und eine andere Festordnung, kurz eine vollständige Umgestaltung des Kirchenlebens wäre erforderlich, ehe ein Einklang zwischen der religiösen Ueberzeugung unserer Gegner und den Formen unseres Gottesdienstes und des kirchlichen Unterrichts hergestellt wäre. Das angebliche Ziel aber wäre damit doch nicht erreicht, nämlich der Friede zwischen altem und neuem Glauben in einer Kirche; denn es gibt überall noch etliche Christen, welche in solcher Kirche nicht mehr bleiben könnten.

Man sagt uns: Wenn auch ihr Theologen vielleicht am Altar in Wahrheit sprechet „ich glaube“, so sagt ihr doch die Unwahrheit; denn ihr sollt den Glauben der gegenwärtigen Gemeinde bekennen, in der Gemeinde aber sind sehr Viele, welche in diesem Bekenntnis ihren Glauben nicht wiederfinden. Ja, wir nennen die Rezitation des Symbolums „das Lobopfer und Bekenntnis unsres gemeinsamen christlichen Glaubens“, und wir fordern, wenn wir am Altar dienen, mit den Worten: „Sprechet und bekennet mit mir also“ die Gemeinde auf, sich daran zu beteiligen. Ich wüßte aber nicht, was hieran unwahr wäre. Wenn der Liturg spricht: „lasset uns beten“, so weiß er auch, daß von den Vielen, welche daraufhin ihre Hände falten und ihr Haupt neigen, die Aller-

[1]) So in dem magdeburger Gesangbuch von 1805 und nachher in anderen vgl. Stier, Gesangbuchsnot (1838) S. 48.

wenigsten wirklich mitbeten. Soll er darum nicht mehr zu gemeinsamem Gebet auffordern? Warum soll er dann die Gemeindeglieder nicht auch einladen, sich an der Aussprache des Bekenntnisses zu beteiligen, auf welches sie getauft und konfirmirt sind? Wer das nicht mehr oder noch nicht kann, wird der Aufforderung sich stillschweigend entziehen, oder er wird nur diejenigen Stücke mitsprechen, welche in seinem Herzen leben. Aber es werden wohl immer auch Etliche vorhanden sein, welche das Wort des Liturgen zur vollen Wahrheit machen.

Man entgegnet uns ferner: Was ihr an uns als Unwahrhaftigkeit rügt, das übt ihr selbst, wenn nicht in bezug auf das Apostolikum, so doch in Bezug auf andere Bekenntnisse eurer Kirche. Nur besteht der gewaltige Unterschied, welcher in den Erörterungen der letzten Zeit oft merkwürdig außer Acht gelassen worden ist, daß erstlich kein anderes Bekenntnis so wie das Symbolum im Gemeindegottesdienst und im kirchlichen Unterricht lebt; und zweitens, daß das Apostolikum gar keine Theologie und Theorie enthält, sondern die von der Schrift beurkundeten Offenbarungstaten Gottes ausspricht, während alle anderen kirchlichen Bekenntnisse Lehrschriften sind, welche zu der Unterscheidung nötigen zwischen dem Glauben, der darin bekannt wird, und der zeitlich bedingten Theologie, welche dem Glauben zu einem Ausdruck verholfen hat. Diese Unterscheidung mag ihre Schwierigkeiten haben, unter Umständen sogar für den praktischen Kirchendienst, nämlich da, wo die theologische Doktrin in die Lehrbücher und in die liturgischen Formeln eingedrungen ist. Aber für unüberwindlich halte ich solche Schwierigkeiten nicht. Ein Beispiel möge zur Erläuterung dienen. Luther hat in der Auslegung des 2. Artikels die altkirchliche Spekulation von der überzeitlichen Erzeugung des Sohnes nach Anleitung des Nicänums mit den Worten wiedergegeben: „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren". Wer diese spekulative Formel für nicht schriftgemäß hält, wird dies als Religionslehrer unbequem finden. Aber er verstößt nicht gegen den Glauben, welchen Luther hier bezeugt, wenn er jene Formel auf sich beruhen läßt und sich an den Glauben hält, welchen Luther damit bekennen wollte. Denn Luther selbst in seiner Schrift über „die drei Symbola" vom Jahre 1538 behandelt diese altkirchliche Formel als eine Formel der theologischen Doktrin. Wo er aber abschließend den wirklichen Glaubens- und Lehrgehalt des Bekenntnisses ausspricht, faßt er ihn in den Satz: „daß Christus Jesus ein rechter natürlicher ewiger Gott sei, ungemacht, ungeschaffen, von Ewigkeit her gewest, entstanden, geboren (oder wie mans nennen kann), eine andere Person vom Vater, aber kein

ander Gott vom Vater [1])". Die Vorstellung von der ewigen Erzeugung gibt er preis, während er den Glauben behauptet, welchen die Väter der alten Kirche in dieser Form ausgesprochen und verteidigt haben. Ein Notstand kann sich aus dieser notwendigen Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie im Bekenntnis der Kirche nicht wohl ergeben.

Wenn wir den Weg nicht beschreiten können, auf welchem Andere die Kirche aus dem gegenwärtigen Notstand herausführen wollen, weil dieser Weg nicht zum Frieden, sondern erst recht in den Abgrund hineinführt, so fragt es sich allerdings, was denn wir zu tun gedenken, damit es besser werde. Was ich in dieser Hinsicht in These 8—12 zu sagen mir erlaubte, scheint mir so selbstverständlich und notwendig aus den bisher dargelegten Vordersätzen zu folgen, daß ich nichts weiter zur Begründung hinzuzufügen nötig finde. Ich weiß im Grunde keinen anderen Rat, als daß alle Christen und zumal alle berufenen Diener der Kirche, welchen das Heil der Kirche und ihr eigenes Seelenheil am Herzen liegt, aus der Not der Zeit neuen Antrieb zu richtiger und eifriger Anwendung der im Wesen des Christentums liegenden Kräfte und Mittel schöpfen, um dem alten Glauben neue aufrichtige Freunde zu gewinnen und die alten in der Treue zu bestärken. Das geschieht nicht durch Pochen auf Auktoritäten, welche dies den Schwankenden nicht mehr und den erst zu Gewinnenden noch nicht sind, sei es Schrift oder Bekenntnis. Es geschieht auch nicht durch Resolutionen gegen den altbekannten Unglauben der theologischen Professoren und durch unerfüllbare Forderungen an die weltlichen Machthaber, hierin Wandel zu schaffen. Es geschieht am allerwenigsten durch Ablenkung der geistlichen Kräfte auf die soziale Frage und die leidige Politik, sondern vielmehr durch Konzentration auf die nächsten und eigentlichen Aufgaben der Kirche, das ist vor allem die lebendige Predigt des Evangeliums und eine richtige Unterweisung des heranwachsenden Geschlechts. Was und wie in dieser Beziehung auch unter uns zu bessern sei, steht heute nicht zur Frage. Ueber aller Frage aber steht die Wahrheit einer Forderung des ersten Bekenners unseres Glaubens, mit welcher ich schließe. Ich meine die Forderung des Petrus (1. Pt. 4, 5): „So jemand redet, daß er es rede als Gottes Wort". Besser schweigen, als ein Bekennen ohne Glauben; aber besser auch schweigen, als

---

[1]) Erlanger Ausg. Bd. 23 S. 274 vgl. S. 269. Die Augustana in Art. I und III vermeidet den Begriff der ewigen Erzeugung, obwohl sie dort an das Nicänum, hier an das Apostolikum reproduzirend sich anschließt, und begnügt sich mit dem Bekenntnis der wahrhaftigen und somit ewigen Gottheit des Sohnes. Vgl. auch die Solida declaratio VIII p. 675,6.

ein Predigen in Bibelworten oder selbsterfundenen Redensarten ohne die in Arbeit und Gebet immer neu zu erringende Gewißheit, daß Gott selbst es ist, der sein heiliges Wort in unser sündhaftes Herz und in unseren unreinen Mund legt, damit viele mit uns und durch unseren Dienst selig werden.

---

## Thesen.

1. Der im vorigen Jahr ausgebrochene Kampf um das Apostolikum ist insofern für alle evangelischen Christen schmerzlich, als er einen längst vorhandenen und auf die Dauer unerträglichen Zwiespalt unter den Angehörigen und insbesondere unter den Lehrern der protestantischen Kirchengemeinschaften in greller Beleuchtung zeigt. Dieser Kampf ist aber nicht als ein Unglück zu beklagen, sondern als ein von Gott verordnetes Mittel zur Klärung der Sachlage und zur Schärfung der Gewissen zu gebrauchen.

2. Während wir bei diesem wie bei jedem Kampf um den christlichen Glauben und das kirchliche Bekenntnis dessen eingedenk bleiben sollen, daß wir nicht über die Frömmigkeit und Seligkeit anderer Menschen als Richter zu entscheiden haben, ist es darum nicht weniger unsere Pflicht gegen uns selbst und gegen unsere Kirche, „die Geister zu prüfen“, welche den Namen Christi im Munde führen und als Lehrer des Christentums auftreten.

3. Die hervorragende Bedeutung des gegenwärtigen Kampfes erhellt schon daraus, daß der Angriff sich nicht richtet gegen irgend eine in dem Bekenntnis einer Sonderkirche enthaltene Lehrbestimmung, sondern gegen die Wahrheit und die bisherige Geltung des apostolischen Symbolums, welches seinem Inhalt nach von den Christengemeinden aller Zeiten und Orte, seinem Wortlaut nach von allen großen Kirchengemeinden des Abendlandes bisher als Bekenntnis ihres Gemeinglaubens geschätzt worden ist.

4. Es handelt sich in diesem Kampf nicht sowohl um die Wahrheit oder Unwahrheit einzelner Stücke des christlichen Grundbekenntnisses, als um eine grundverschiedene Stellung zu den in der Bibel beurkundeten, im Symbolum kurz zusammengefaßten Offenbarungstaten Gottes.

5. Ein Glaube, welcher sich von dem im Symbolum ausgesprochenen Tatsachen unabhängig erklärt, ist nicht mehr der christliche Glaube.

6. Die behauptete Unabhängigkeit des Christenglaubens von jenen Tatsachen und darum auch von aller auf dieselben bezüglichen wissenschaftlichen Forschung beruht auf Selbsttäuschung.

7. Die Forderung einer Einschränkung der bisherigen Geltung

des apostolischen Symbolums ist aus religiösen, moralischen und praktischen Gründen unerfüllbar.

8. Dem „Notstand“, aus welchem der Kampf hervorgegangen ist, ist vor allem durch lebendige Predigt des Evangeliums und richtigen Unterricht im Christentum entgegenzutreten, als deren Frucht immer wieder zu erhoffen ist, daß die heilsbegierigen Glieder der Gemeinde freudiger und einmütiger wie bisher ihr Tauf- und Konfirmationsbekenntnis als das „Amen“ der gläubigen Gemeinde auf das „Ja“ des Evangeliums sprechen lernen.

9. Ein Unterschied zwischen dem Glaubensbekenntnis der Laien und demjenigen der Theologen kann nicht anerkannt werden. Aber in der Natur der Sache ist es begründet, daß die Stellung eines Lehrers und Seelsorgers der Gemeinde nur demjenigen eingeräumt werden kann, welcher sich das Bekenntnis der Gemeinde, der er dienen soll, mit vollem Bewußtsein angeeignet hat.

10. Wo der kirchliche Unterricht einigermaßen seinem Zweck entspricht, werden sich, abgesehen von bewußten Heuchlern, deren sich keine menschliche Gemeinschaft mit unfehlbarem Erfolg erwehren kann, nur solche junge Leute dem theologischen Studium zuwenden, welche bei allem Mangel an Reife und Bewährung doch von der Hoffnung getragen sind, daß das „törichte“ Evangelium, dessen Prediger sie werden wollen, sich nicht nur im Leben als eine errettende Kraft, sondern auch für ihre Erkenntnis als die Weisheit Gottes bewähren werde.

11. Wo entweder jene Voraussetzung nicht zutrifft, oder jene Hoffnung sich nicht erfüllt, wird der gewissenhafte junge Theolog schon während seiner Studienzeit oder spätestens dann, wenn er der Kirche gegenüber eine amtliche Verpflichtung eingehen soll, mit sich zu Rate gehen müssen, ob er seiner Kirche mit ihrem unzweideutigen Bekenntnis glaubt in Lauterkeit dienen zu können oder nicht. Er kann es mit schwachem, aber nicht mit falschem Glauben.

12. Schwieriger ist die Frage nach der richtigen Stellung der Kirchengemeinschaft zu den im Amt stehenden Geistlichen, welche in einem bewußten Widerspruch gegen den Glauben stehen, den sie zu predigen verpflichtet sind. In Erwägung der Mängel der kirchlichen Unterweisung, des vielfach irreführenden akademischen Unterrichts und der allgemeinen Unklarheit der kirchlichen Verhältnisse muß die Beurteilung solcher Personen eine milde sein. Ueber die Behandlung derselben lassen sich keine gemeingiltigen Regeln aufstellen. Niemals aber kann eine auf ihre Selbsterhaltung bedachte Kirchengemeinschaft anerkennen, daß die bezeichnete Stellung ihrer Diener zu ihrem Bekenntnis eine moralisch berechtigte und auf die Dauer erträgliche sei.

# Warum müssen wir am Bekenntnis festhalten?

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Ausführungen wurden von dem Verfasser zuerst in der öffentlichen Festversammlung dargeboten, welche bei der Tagung der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz in Nürnberg am 9. September 1913 im großen Rathaussaale stattgefunden hat.

Die Frage, welche vor Ihnen zu beantworten ich beauftragt bin, ist nicht: ob wir am Bekenntnis festhalten wollen. Der Fortbestand der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz und unser Zusammensein unter diesem Namen bezeugen deutlich genug unsere Willigkeit, nach unserem Vermögen mit Gottes Hilfe dafür einzutreten, daß alle Kirchenkörper, in welchen das durch Luther und seine Genossen wiedergewonnene Evangelium bis heute noch als öffentlich anerkannte Kirchenlehre gilt, bei dieser Lehre als dem Bekenntnis ihres Glaubens und dem sie miteinander verknüpfenden Einheitsband auch fernerhin erhalten bleiben. Die Frage, die uns heute beschäftigen soll, lautet vielmehr: Warum müssen wir am Bekenntnis festhalten? Schon ehe wir sie beantwortet haben, eben dadurch, daß wir selbst diese Frage uns vorlegen, bezeugen wir: Was uns an unserem Bekenntnis festhalten heißt, ist nicht eine Liebhaberei für das Altertümliche, nicht ein träges Beharren bei dem Herkömmlichen, nicht die Unlust zur Mitarbeit an der Fortentwicklung der theologischen Erkenntnis, auch nicht ein Mangel an Wertschätzung der evangelischen Freiheit, sondern eine in der Natur der Dinge, um die es sich handelt, begründete Notwendigkeit und somit unsere Pflicht. Wir wollen an unserem Bekenntnis festhalten, weil wir es müssen, weil wir nicht anders können. Es ist aber von Wichtigkeit, daß die, deren Herz in treuer Liebe am Glauben und der Kirche unserer Väter hängt, sich die Gründe gegenwärtig halten, die es ihnen allen, den Laien wie den Theologen, Frauen wie Männern zu einer Notwendigkeit und Pflicht machen, je an ihrem Teil dafür Sorge zu tragen, daß uns und unseren Kindern ein deutliches und inhaltreiches Bekenntnis erhalten bleibe. Denn innerhalb wie außerhalb der lutherischen

Kirche mehren sich die Stimmen, und immer lauter lassen sie sich vernehmen, welche in sehr verschiedener Tonart und in mannigfaltiger Abstufung eine Änderung des Verhältnisses der Gemeinden und ihrer Pfarrer zum kirchlichen Bekenntnis als ein Gebot der neuzeitlichen Entwicklung in Wissenschaft und Kultur fordern. Neben solchen, die jede den Geistlichen an eine bestimmte Lehrnorm bindende Verpflichtung beseitigt wissen wollen, bemühen sich andere, die bisher üblichen Verpflichtungsformeln durch neue von größerer Dehnbarkeit zu ersetzen. Während die Einen jede Nötigung zum Gebrauch der altherkömmlichen liturgischen Formeln bei Taufe, Konfirmation und Ordination abgeschafft wissen wollen, fordern andere ein Recht in Kultus und Unterricht der Kirche für solche Deutungen und Umdeutungen der alten Formeln, welche sich nicht wesentlich von der Leugnung ihres Inhaltes unterscheiden. Bisher sind die Führer dieser innerkirchlichen Bewegung überwiegend Theologen, in unmittelbarem Dienst der Kirche stehende Geistliche und akademische Lehrer. Aber eine mächtige Stimmung und Strömung in den Kreisen der Nichttheologen, die nicht ohne Religion und Kirche leben wollen, aber mit Lehre und Kultus der Kirche sich nicht mehr befreunden können, kommt den Bestrebungen jener Theologen hilfreich entgegen. Der berechtigte Abscheu vor jedem Zwang in Sachen des Glaubens und des Gottesdienstes, der holde Klang des Wortes „von der Freiheit eines Christenmenschen", der nach Luther ein Herr aller Dinge ist, und nicht zum wenigsten die Furcht, als rückständig zu erscheinen, üben besonders auf den jungen Nachwuchs der Theologen einen starken Einfluß aus. Und wer wollte nicht auch ein Mitgefühl haben mit den jungen Männern, die vielfach von ihren akademischen Lehrern zu einer zersetzenden Kritik der Kirchenlehre und der Bibel angeleitet worden sind und sich dann plötzlich vor die Aufgaben des geistlichen Amtes gestellt sehen, ehe sie Zeit gefunden haben zu selbständigem Nachdenken, zur Vertiefung in die Schrift und in die kirchliche Vorzeit, sowie zur Erprobung der neuen und der alten Lehren an der Erfahrung des Lebens! Die jungen Theologen haben es heutzutage wirklich schwerer, den rechten Weg zu finden, als unsereiner vor 50 Jahren. Aber die billige Würdigung der besonderen, in den dermaligen Zeitverhältnissen liegenden Schwierigkeiten und die dadurch gebotene Milde des Urteils über Abirrungen und Fehlgriffe Einzelner können und sollen uns nicht hindern, an unserem Bekenntnis festzuhalten und uns je und dann auf die Gründe zu besinnen, die uns dies zur Pflicht machen.

Es handelt sich aber zunächst nicht um das besondere Bekenntnis unserer lutherischen Kirche. Denn längst vor der Re-

formation, ja von den ersten Anfängen des Christentums an sind Kirche und Bekenntnis unlöslich miteinander verbunden. Wem es ernstlich darum zu tun ist, daß in unserer besonderen Kirchengemeinschaft etwas von der Kirche fortlebe, welche Jesus Christus gegründet und mit seinen Verheißungen beschenkt hat, der muß vor allem darauf bedacht sein, daß bei unseren Gemeinden jenes älteste Bekenntnis in Geltung bleibe, welches der unmittelbare Widerhall der Predigt und Lehre Jesu selbst gewesen ist. Damit bin ich bereits in die mir aufgetragene Beantwortung der uns vorgelegten Frage eingetreten.

## I.

Das Wort, durch welches Jesus am unzweideutigsten seinen Willen kundgegeben hat, nach seinem Hingang aus der sichtbaren Welt eine Gemeinde ins Leben zu rufen, die allen feindlichen Angriffen zum Trotz bis ans Ende der Zeiten in dieser Welt fortbestehen solle, war bekanntlich Antwort auf ein Bekenntnis, welches Petrus eines Tages zugleich im Namen seiner Mitapostel abgelegt hat[1]). Auf dieses Wort Jesu uns zu berufen, lassen wir uns nicht abhalten durch den Mißbrauch, den die vermeintlichen Nachfolger des Petrus auf dem Bischofsstuhl zu Rom damit treiben, ebensowenig aber auch durch die von dem gleichen Dünkel eigener Unfehlbarkeit eingegebenen und ebenso haltlosen Machtsprüche der Kritiker, die dieses Wort für eine nachträgliche Zudichtung erklären. Indem Jesus zu Petrus spricht: „Du bist Petrus und auf diesen Stein werde ich meine Gemeinde bauen", erklärt er diesen Jünger selbstverständlich nicht für den ewigen Felsengrund, in welchen hinein der Mensch das Fundament seines persönlichen Lebens legen soll[2]), denn solch ein Fels des Heiles ist nur Gott und sein gnädiger Wille, aus der in Sünde und Tod geratenen Menschheit eine Gemeinde gerechter und ewig lebender Gotteskinder herzustellen. Petrus ist auch nicht der Eckstein, welcher das Fundament des Hauses, mit dem Jesus seine zukünftige Gemeinde vergleicht, abschließt und damit ihm sowie dem ganzen Baue Festigkeit verleiht; denn solch ein Eckstein ist nach dem einstimmigen Zeugnis Jesu und der Apostel für alle Zeiten Jesus selbst und Jesus allein[3]). Petrus ist nur einer der Bausteine, die, wie es Petrus

---

[1]) Matth. 16, 13—19. Das Bekenntnis selbst lautet Marc. 8, 29: Du bist Christus, Luc. 9, 20: der Christ Gottes, an der verwandten Stelle Joh. 6, 69: der Heilige Gottes.

[2]) Matth, 7, 24f. = Lc. 6, 48; Deut. 32, 15. 18; Ps. 42, 10; vgl. meinen Kommentar I[4] S. 536—577.

[3]) Matth. 21, 42f. = Lc. 20, 17f.; AG. 4, 11; 1. Pt. 2, 3–10; Röm. 9, 33; 1. Kor. 3, 11; Eph. 2, 20f.

selbst in seinem ersten Brief von allen Christen sagt, als lebendige Steine an Christus als den einen, lebendigen Eckstein des Hauses Gottes sich anschließen. Die Stellung aber als eines ersten Bausteines, an welchen ungezählte weitere Steine sich anschließen sollen, weist Jesus dem Petrus nur darum an, weil dieser auf die an alle Apostel gerichtete Frage des Herrn, wofür sie ihn halten, als der erste von allen geantwortet hat: „Du bist der Christ". Mag Petrus nur dies gesagt oder nach Matthäus hinzugefügt haben: „Der Sohn des lebendigen Gottes", es bleibt auf alle Fälle ein ebenso inhaltreiches wie kurzes Bekenntnis [1]). Es haben in jenen Tagen nicht wenige Leute Jesus als Herrn, als einen Rabbi, auch als Davidssohn und Messias angeredet und ausgerufen, ohne daß Jesus auf solche Bekenntnisse sein bestätigendes Siegel gedrückt hat. Jesus hat es sich aber auch angelegen sein lassen, den Glauben, welchen Petrus bekannt hat, von den wechselnden Urteilen der Leute über seine Person zu unterscheiden und seinen Jüngern diesen Unterschied zum Bewußtsein zu bringen, indem er sie zuerst fragte, was die Leute von ihm sagen, dann erst, was sie selbst von seiner Person halten. Die vorherrschende Volksmeinung war damals noch für eine Zeit lang, daß Jesus ein von Gott gesandter Prophet sei. Die Einen erinnerte sein Auftreten an den feuereifrigen Elias, die Andern an den auf den Trümmern Jerusalems wehklagenden Jeremias. Einige verstiegen sich zu sehr abergläubischen Meinungen, wie die, daß die Seele des Elias zum zweiten oder gar drittenmal in Jesus Fleisch und Blut angenommen habe, oder daß der hingerichtete Täufer Johannes von den Toten auferstanden und in Jesus wiedererschienen sei, um sein abgebrochenes Lebenswerk wieder aufzunehmen. Nun ist ja Jesus ohne Frage nach seinem eigenen Zeugnis wie nach dem seiner ersten Gemeinde ein großer Prophet gewesen; aber den Jüngern war er mehr als ein Prophet und etwas anderes als ein Prophet geworden. Sie sahen in ihm auch nicht einen der damals noch in ziemlich großer Zahl vorhandenen Nachkommen Davids, der etwa dazu berufen sei, seinem längst entthronten Hause wieder zur Königswürde zu verhelfen, um nach einigen Jahrzehnten wieder einem neuen Erben Platz zu machen. Sie hatten ihn vielmehr als den Christus erkannt, als den einen und einzigen, längst verheißenen, nun aber von Gott gesandten und mit Geist gesalbten König und Herrn, den endgiltigen Wiederhersteller des Volkes Gottes, dessen die Welt um-

[1]) Was Tertullian de orat. 1 vom Vaterunser sagt, gilt erst recht von diesem Bekenntnis: Quanto substringitur verbis, tanto diffunditur sensibus.

fassende Herrschaft die vollkommene Darstellung der Weltherrschaft Gottes sein werde. Dafür daß die Jünger mit diesem ihrem Glauben nicht in den engen Schranken volkstümlicher, vielfach getrübter Vorstellungen befangen blieben, war schon durch die Art gesorgt, wie sie zu ihrem Glauben gekommen waren. Wenn Jesus den Petrus darum selig pries, daß nicht Fleisch und Blut ihm offenbart habe, was er bekannt hat, sondern der Vater im Himmel, so stellt er ihm damit das Zeugnis aus, daß die in seinem Bekenntnis ausgesprochene Erkenntnis ebensowenig von ihm selbst ersonnen, als einem anderen Menschen nachgesprochen sei, sondern vielmehr die Frucht einer verborgenen Einwirkung Gottes auf das Innenleben des Petrus und seiner Mitjünger sei [1]). Aber diese innerliche Wirkung Gottes auf die einzelne Menschenseele, wodurch ihr das Geheimnis der Person Jesu enthüllt wird, ist doch andererseits auch nicht in dem Sinne eine unmittelbare, wie die, welche einen Menschen zum Propheten macht, sondern sie trifft zusammen und wirkt heute wie damals zusammen mit einer Einwirkung des zündenden und fesselnden Wortes Jesu. So hatte es derselbe Petrus nicht lange vorher aus seiner und seiner Mitjünger Erfahrung heraus bezeugt, als er zu Jesus sagte: „Herr, zu wem sollen wir hingehen? Du hast Worte ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes“ (Joh. 6, 67—69). Freilich hat Jesus zum Thema seiner Predigt nicht den Satz genommen: „ich bin der Christus oder der Sohn Gottes“. Er hat auch seinen Jüngern nicht diese oder eine ähnliche Bekenntnisformel vorgesprochen, damit sie dieselbe nachsprächen; er hat ihnen sogar gelegentlich verboten, diese Formel als ein Schlagwort und eine Parteilosung unter die Masse zu werfen. Aber er hat das Evangelium vom Reiche Gottes so gepredigt und die darin beschlossenen Geheimnisse seinen Jüngern so gedeutet, daß diese zu der Ueberzeugung gelangten, die wir fast mit den eigenen Worten Jesu [2]) ausdrücken können; „Hier ist mehr als Jonas und alle Propheten, mehr auch als Salomo und alle anderen Davidssöhne. Hier ist der Menschensohn, der größer und heiliger ist als der Sabbat und der Tempel; allerdings ein König, wie er dem Volke Israel

---

[1]) Vergl. auch Luc. 10, 21—24 = Matth. 11, 25—27; Joh. 6, 44—46. Daß diese Wirkung Gottes auf das Innenleben des einzelnen Menschen nicht unabhängig von der Einwirkung Jesu durch das Mittel seines Wortes geschehe, kommt häufig genug auch dadurch zum Ausdruck, daß Jesus Gott seinen Vater nennt, wo er vom Verhalten und Verhältnis Gottes zu anderen Menschen redet, z. B. Matth. 7, 21; 16, 17; 18, 10.

[2]) Matth. 12, 6. 8. 41 f.

für die Endzeit verheißen war, aber auch der Erbauer und Herr einer neuen Gemeinde, der Retter und Richter der ganzen Menschheit". Dies ist der Glaube, zu welchem Gott durch Jesus die erste Jüngerschaft geführt hat, und das Bekenntnis dieses Glaubens wurde das Einheitsband der christlichen Kirche, wie Jesus sie nicht nur gewollt, sondern auch wirklich gestiftet hat. Das sind freilich Wahrheiten, die bestritten werden. Man hat gesagt, das Evangelium, welches Jesus selbst gepredigt hat, sei ein wesentlich anderes als das durch die Apostel gepredigte Evangelium, und demgemäß auch der Glaube der apostolischen Gemeinden und der gesamten späteren Christenheit ein anderer als der, zu welchem Jesus seine Jünger erzogen habe. Das Evangelium Jesu habe zum Gegenstand die Aufrichtung des Gottesreichs, und Jesus sei nur ein Prediger, nicht ein Gegenstand dieses ursprünglichen Evangeliums; umgekehrt habe das Evangelium der Apostel die Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Gegenstand, wohingegen der Gedanke des Gottesreiches darin verblaßt sei. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung zwischen dem Evangelium Christi und dem Evangelium der apostolischen Kirche ergibt sich schon aus dem, was ich vorhin über die Entstehung des von Jesus gebilligten Bekenntnisses seiner Jünger aus seiner eigenen Selbstbezeugung bemerkte. Ein gewisser Unterschied zwischen der Selbstbezeugung Jesu und der Art, wie seine Apostel und die Christen aller Zeiten von Jesus geredet haben, ist nur eine selbstverständliche Folge der Demut Jesu. Er konnte und wollte sich nicht selbst predigen und preisen, sondern seinen himmlischen Vater. Er hat offen anerkannt, daß ein Zeugnis, welches er sich selbst ausstellen würde, von sehr anfechtbarem Wert sein würde. Er hat es ausdrücklich verschmäht, für seine eigene Ehre zu sorgen und zu streiten; er hat es dem Vater überlassen, ihm zu der Ehre zu verhelfen, die ihm gebührt[1]). Darum hat ihm aber auch Gott schon in diesem gegenwärtigen Weltlauf zu einem Namen von unauslöschlichem Glanz und zu einer lobpreisenden Anerkennung in der Gemeinde verholfen, wie sie keinem andern Menschen zu teil geworden sind. In dieser Beziehung entspricht der Unterschied zwischen dem Selbstzeugnis Jesu und der Predigt der Apostel, aus dem man einen Unterschied zweier verschiedener Evangelien hat machen wollen, nur dem Worte Jesu: „Was ich euch im Finstern, in der Verborgenheit sage, das redet im Licht, und was ihr von mir ins Ohr geflüstert bekommt, das predigt auf

---

[1]) Joh. 5, 31—34; 7, 18; 8, 14—19. 50. 54 vgl. Röm. 15, 3; Phil. 2. 5—11; Hebr. 5, 3—7.

den Dächern[1])". Es hat auch eine inhaltliche Fortentwicklung des Evangeliums stattgefunden von der Predigt Jesu zur Predigt der Apostel und somit auch vom Glauben und Bekenntnis der um ihren Meister gescharten Jünger zu dem Glauben und Bekenntnis der Christenheit. Diese Fortentwicklung ist aber nicht dadurch herbeigeführt worden, daß ein anderer Lehrer von größerer Folgerichtigkeit des Denkens den schlichten Volksprediger von Nazareth in Schatten gestellt hätte; auch nicht dadurch, daß die Verehrung für den Stifter und die Andacht der sein Gedächtnis feiernden Gemeinde sich nicht genug tun konnte in lobpreisenden Reden und Liedern, sondern durch Ereignisse, die inzwischen geschehen waren, vor allem durch die Auferstehung Jesu. Hatten seine Jünger ihn schon vorher als den verheißenen Christus erkannt, so hatte ihn Gott jetzt erst recht und in unwiderleglicher Weise zu einem Herrn und Christ gemacht (AG. 2, 36), und der Kreuzestod, der ihnen vordem trotz aller Voraussagen und Beweisführungen aus der Schrift ein Stein des Anstoßes gewesen und als ein unüberwindliches Hindernis des Glaubens erschienen war, war nun erwiesen als das von Gott gewollte, also notwendige Mittel zur Vollendung sowohl des Werks der Erlösung als der Person des Erlösers. Weil sie als Zeugen der Auferstehung Jesu auftreten durften, konnten sie nun auch den gekreuzigten Christus, der als solcher die Juden zum Widerspruch und die Griechen zum Spott reizte, den Juden wie den Heiden als den alleinigen Retter von Sünde und Tod predigen. Das bedeutet aber nicht Vertauschung eines Evangeliums mit dem andern, sondern Entfaltung und Bereicherung des einen und ewigen Evangeliums durch neue Tatoffenbarungen Gottes. So haben die Apostel die Sache angesehen. Wenn Paulus gelegentlich von seinem besonderen Evangelium redet (Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8), so versteht er darunter das Evangelium, wie es durch ihn und seine näheren Berufsgenossen den Heiden gepredigt wird, im Unterschied von dem Evangelium, wie es die älteren Apostel zunächst den Juden zu predigen berufen sind (Gal. 2, 7 f.). Dennoch kennt Paulus nur ein einziges wahres Evangelium, welches er bald das Evangelium Gottes[2]), bald das Evangelium Christi[3]) nennt und mit der Predigt Jesu selbst oder auch mit dem Wort und dem Zeugnis Christi gleichsetzt[4]). Wie verschieden die Darbietung dieses Evan-

[1]) Matth. 10, 27. Derselbe Gegensatz anfänglicher Heimlichkeit und nachmaliger Öffentlichkeit wird Lc. 12, 3 auf Stufen innerhalb der apostolischen Verkündigung ausgedehnt.

[2]) 1. Thess. 2, 2; Röm. 1, 1; 15, 16; 2. Korr. 11, 7.

[3]) Gal. 1, 6f; Röm. 1, 9; 15, 19; 1. Kor. 9, 12; 2. Thess. 1, 8.

[4]) Röm. 16, 25; Kol. 3, 16; 1. Kor. 1, 6; Röm. 10, 17.

geliums an die Juden und die Heiden sich gestalten mußte[1]), und wie schwierig die Auseinandersetzungen zwischen der jüdischen und der heidnischen Hälfte der Christenheit sein mochten, über den Inhalt des Evangeliums und des seligmachenden Glaubens ist zwischen Paulus und den älteren Aposteln unseres Wissens niemals eine Meinungsverschiedenheit entstanden. Wir besitzen nur Zeugnisse der vollen gegenseitigen Anerkennung der beiderseitigen Predigt und innergemeindlichen Lehren als einer lauteren Verkündigung des Evangeliums und der Lehre Christi[2]).

Die Apostel waren auch einig in der Abweisung jeder Fälschung des ursprünglichen Evangeliums durch fremdartige Zusätze und willkürliche Abstriche. Wie viele Versuche dieser Art haben schon zu Lebzeiten der Apostel die Einheit und die Reinheit der Lehre in der Christenheit gefährdet! — Auf der einen Seite standen jene im orthodoxen Judentum aufgewachsenen Christen, welche forderten, daß alle Christen, auch die heidnisch geborenen, um ihrer Seligkeit willen das mosaische Gesetz annehmen und die jüdische Lebenssitte beobachten sollten. Auf der anderen Seite gab es unter den Heidenchristen je länger je mehr Leute, die unter dem Einfluß ihrer heidnischen Vergangenheit und ihrer nichtchristlichen Umgebung darauf ausgingen, nicht nur den Ernst christlicher Sitte und Zucht abzuschwächen, sondern auch wesentliche Lehrstücke des christlichen Gemeinglaubens zu verflüchtigen. Für eine Gleichberechtigung solcher Bestrebungen mit dem ursprünglichen Evangelium ist keiner der Apostel zu gewinnen gewesen. Man kann es verstehen, daß moderne Theologen dem Paulus wie dem Johannes den Vorwurf einer fanatischen Intoleranz gemacht haben, dem Paulus, der geschrieben hat: „Wenn selbst wir oder ein Engel vom Himmel euch das Evangelium anders predigen sollte, als wir es gepredigt haben, der sei in den Bann getan“[3]); und dem Johannes, welcher in etwas späterer Zeit schreibt: „Jeder, der abweicht und nicht in der Lehre Christi bleibt, hat Gott nicht. — Wer zu euch kommt

[1]) Es ist ebenso begreiflich, daß den Juden, welche einen Messias erwarteten, vor allem bewiesen werden mußte, daß der von der jüdischen Obrigkeit ans Kreuz gebrachte Jesus dennoch der Messias sei (Apostelgesch. 9, 22; 13, 22–37; 17, 3; 18, 5), als daß Paulus in seinen Briefen an heidenchristliche und gemischte Gemeinden das Bekenntnis derselben regelmäßig in die Form kleidet, „daß Jesus der Herr sei“, 1. Kor. 12, 3, Röm. 10, 9; Phil. 2, 11; vgl. 1. Kor. 8, 6; Eph. 4, 5.

[2]) Seitens des Paulus Gal. 1, 22—24; 2, 6–10; 1. Kor. 15, 1—4, 11; 1. Thess. 2, 14, seitens der älteren Apostel in bezug auf die heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens und ihre Missionare 1. Pt. 1, 12; 5, 12 (vgl. 2. Pt. 3, 15f.); 1. Joh. 2, 7, 24; 3, 11; Apok. 2, 2—5, 25; 3, 3 usw.

[3]) Gal. 1, 8f; vgl. 1. Kor. 3, 17—20; 16, 22; Röm. 16, 17—20; 2. Kor. 17; 11, 22, 1—15.

und nicht diese Lehre bringt, den nehmet nicht in euer Haus auf und grüßet ihn nicht“ [1]). Sonderlich tolerant nach modernem Begriff klingen solche Worte allerdings nicht. Aber daß die Christenheit jener Zeit trotz aller, jedem männlichen Gemeindeglied zustehenden Freiheit der Meinungsäußerung in den Versammlungen und trotz Mangels an einer die Einzelgemeinden miteinander verknüpfenden Rechtsordnung durch alle an sie herantretenden Gefahren und Versuchungen als eine über die ganze Welt verbreitete Brüderschaft gleichen Glaubens und gleichen Bekenntnisses hindurchgerettet worden ist, während die vom Evangelium Jesu und der Apostel abweichenden Richtungen bald genug sektenhaft verkümmerten; das verdankte die alte Christenheit nicht zum wenigsten der Entschiedenheit, mit welcher die Apostel jede unchristliche Lehre, die doch christlich sein will, von der Schwelle der Kirche abgewiesen haben, und andererseits der weisen Besonnenheit, mit der sie immer wieder die Gemeinden ermahnt haben, die Einigkeit des Geistes zu bewahren und nicht durch allerlei Meinungsverschiedenheiten und Zänkereien stören zu lassen, die doch nicht im Glauben des Herzens, sondern in der Verschiedenheit der Gewöhnung, des Geschmacks, der Urteilsfähigkeit oder auch in persönlicher Zuneigung und Abneigung, also in menschlicher Schwachheit oder Beschränktheit ihren Grund haben. Durch dies beides ließ Gott es den Aposteln gelingen, in mehr als einer Gemeinde den gestörten Frieden wieder herzustellen und eine Gesamtkirche zu hinterlassen, welche einig war im Bekenntnis zu dem für sie gekreuzigten und auferstandenen, in allen ihren Gemeinden angebeteten Herrn Jesus Christus [2]). Welche Macht und welcher Schutz der Gemeinden in diesem Bekenntnis lag, zeigt sich unter anderem darin, daß auch die, welche im Zeitalter der Apostel im Begriff standen, sich vom Gemeinglauben oder von den sittlichen Grundsätzen der christlichen Gesamtheit zu verirren, sich nicht offen davon loszusagen wagten. Fremde, nach Korinth gekommene Lehrer, welche Paulus als falsche Apostel und Satansdiener beurteilt, wußten oder wagten doch keinen anderen Jesus zu predigen, als die echten Apostel (2 Kor. 11, 4. 13—15). Erst als die Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte nach und nach aus dem Leben schieden, begannen die Versuche, den von den Aposteln gepredigten, d. h. den wirklichen Christus durch ein phantastisches Zerrbild zu ersetzen. Andere Leute, die

---

[1]) 2. Joh. 9, vgl. 1. Joh. 4, 1—4; Apok. 2, 14f., 20—24.

[2]) Zu der Anbetung Jesu als Kennzeichen und Einheitsband der Christenheit vgl. 1. Kor. 1, 2; Röm. 10, 9—14; 2. Tim. 2, 22; AG. 9. 14. 21 und meine Schrift über diese Anbetung. 5. Aufl. 1910. S. 11—20.

in Korinth mit der Behauptung auftraten, „eine Auferstehung Toter gibt es nicht“, wagten doch nicht zu sagen, vielleicht auch nicht zu denken, daß auch Jesus nicht vom Tode erstanden sei. Erst Paulus muß ihnen beweisen, daß der Satz „Totenauferstehung ist ein Unding“ die Leugnung auch der Auferstehung Jesu und damit die Untergrabung alles Christenglaubens und aller Christenhoffnung zur unausbleiblichen Folge habe. Wir sollen uns die Gemeinden der Apostelzeit nicht vollkommener und heiliger vorstellen, als sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments waren. Gewiß ließ die Erkenntnis vieler, vielleicht der meisten Gemeindeglieder, ebenso wie heute, sehr viel zu wünschen übrig. Es hat auch nicht ganz an Leuten gefehlt, welche nicht „reinen“, d. h. aufrichtigen Herzens an der gottesdienstlichen Anbetung Christi sich beteiligten, also an Heuchlern, mit welchen der aufrichtige Christ keinen Frieden halten soll (2 Tim. 2, 22). Aber sie wurden rascher als in späteren Zeiten erkannt, nnd sehr zahlreich können sie nicht gewesen sein. Es kostete damals zu viel ein Christ zu sein; irdische Vorteile brachte das christliche Bekenntnis damals gewiß nur ausnahmsweise. Sehen wir auf das Ganze, können wir doch nicht anders als mit Ehrerbietung und Dankbarkeit auf die Kirche der Apostel blicken und werden durch die Vergegenwärtigung ihrer Nöte, Kämpfe und Siege in der Ueberzeugung bestärkt: „Wenn wir ernstlich wollen, daß das Evangelium und die Kirche Christi unter uns eine Stätte des Wohnens und Wirkens behalten, müssen wir an unserem Bekenntnis festhalten, wie die Apostel und ihre Gemeinden es getan haben“.

## II.

Aber auch der Blick auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart, wenn wir sie an der Natur des Christentums und der Kirche messen, kann uns in dieser Ueberzeugung nur bestärken. Das Christentum ist ja nicht eine Religion von Einsiedlern, die nur auf die eigene Heiligung und Seligkeit bedacht wären, und ebensowenig eine Schulmeinung über Gott, Welt und Menschenseele, welche jeder sich aneignen mag, dem sie einleuchtet, sondern das Christentum ist seinem Wesen nach eine Gemeinschaft bildende Religion. Das Evangelium wendet sich wohl an die einzelne Person, um ihr den Frieden mit Gott und die Hoffnung auf ein ewiges Leben zu bringen; aber es setzt den, der es im Glauben aufnimmt, auch in ein neues, inniges Verhältnis zu allem was Mensch heißt; denn die erlösende Gnade Gottes, die es verkündigt, ist der ganzen Menschheit zugewandt. Darum trägt unser Glaube den unwiderstehlichen Drang in sich, denen sich mitzuteilen, die ihn noch nicht haben, und Ge-

meinschaft zu pflegen mit denen, die zum Glauben gelangt sind. Er kann nicht fortleben, geschweige denn sich fortpflanzen ohne gemeinsame Gottesverehrung der Gläubigen, ohne Unterweisung und Erziehung der Unmündigen und ohne Betätigung der Bruderliebe und der allgemeinen Menschenliebe auf allen Gebieten menschlicher Not. Von diesen drei notwendigen Lebensäußerungen des Christenglaubens können jedenfalls die beiden ersten, der gemeindliche Gottesdienst und die kirchliche Unterweisung, ohne ein ausgesprochenes und inhaltreiches Bekenntnis der Gemeinde nicht in der richtigen Weise vor sich gehen. Für den Gottesdienst scheinen mir besonders zwei Worte Jesu maßgebend zu sein. Das erste ist das Wort an die Samariterin (Joh. 4, 24): „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten". Die Anbetung darf nicht bestehen in mechanischer Wiederholung überkommener Formeln, sondern muß durch „Anregen des heiligen Geistes" immer neu aus der Seele der Anbeter geboren werden. Und die Anbetung muß in allen ihren Ausdrucksformen ein wahrer Ausdruck des demütigen Verlangens nach Gott und seiner Hilfe und der dankbaren Freude an seiner Gnade sein, gleichviel ob ein überkommenes Gebet wie das Vaterunser oder ein frei aus dem Herzen des Vorbeters quillendes dazu dient. Das andere Wort Jesu, das ich meine, bildet den Schluß einer Rede, worin der Herr ein zweites Mal von seiner zukünftigen Gemeinde geredet hat (Matth. 18, 15—20): „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen (oder genauer übersetzt: auf meinen Namen hin), da bin ich mitten unter ihnen". Der Name Jesu, welcher hier als Einigungspunkt der zum Gebet versammelten Gemeinde bezeichnet wird, ist nichts anderes als der zum Inhalt des Bekenntnisses gewordene Jesus selbst. Nur der im Glauben an den durch das Evangelium ihr gepredigten Jesus und im Bekenntnis zu ihm geeinten Gemeinde gilt die Verheißung, daß Jesus selbst mit seinem Geist und seinen Gaben in ihr gegenwärtig und wirksam sein werde. Wie steht es nun bei uns mit dem Gottesdienst und der religiösen Unterweisung, wenn wir sie an diesen zwei Worten Jesu messen? Noch haben unsere Gemeinden ein öffentlich anerkanntes Bekenntnis von ausgeprägt christlichem und evangelisch-lutherischem Charakter. Wenn auch nur wenige Gemeindeglieder mit den Bekenntnisschriften unserer Sonderkirche vertraut sind, so wird doch deren wesentlicher Gehalt allen Gemeindegliedern von Jugend auf ans Herz, ja in den Mund gelegt durch Luthers Kathechismus, durch die Formen und Formeln des sonntäglichen Gottesdienstes, durch die Festordnung des Kirchenjahres, ferner bei Taufe und Konfirmation, bei Beichte und Abendmahl und nicht zum wenigsten durch unsere herrlichen Kirchen-

lieder aus allen Zeiten und Zweigen der allgemeinen christlichen Kirche. Und noch besteht wohl in allen Kirchen lutherischen Bekenntnisses und auch in denjenigen Landeskirchen, deren Bekenntnisstand durch die Union an Deutlichkeit verloren hat, irgend eine Art von ausdrücklicher Verpflichtung der Geistlichen, nach Maßgabe des kirchlichen Bekenntnisses ihres Amtes zu walten.

Ebenso offenkundig ist aber auch die andere Tatsache, daß in denselben Kirchengemeinschaften eine, wie es scheint, anwachsende Zahl von Theologen im Amte steht, die mit dem ererbten Bekenntnis der ihnen anvertrauten Gemeinden innerlich gebrochen haben. Gewiß bestehen unter diesen Theologen sehr erhebliche Unterschiede in bezug auf den Grad der Pietät oder Rücksichtslosigkeit in der Äußerung ihrer abweichenden Denkweise und auch in bezug auf die Würdigung dessen, was Gott durch Christus uns geschenkt hat. Aber es fragt sich noch, ob die, welche das Zeugnis der Schrift und das Bekenntnis der Kirche offen verneinen, den Gemeinden größeren Schaden zufügen, als die, welche die klarsten Zeugnisse Jesu und deren Widerhall im kirchlichen Bekenntnis teils stillschweigend umgehen, teils in verschwommene Vorstellungen und Gefühle umdeuten. Das aber ist unzweifelhaft, daß die Stellung nicht weniger Geistlicher zum kirchlichen Bekenntnis einen wahrhaft christlichen Gottesdienst, eine gemeindliche Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit unmöglich macht und dies um so mehr, je reicher die Formen des Gottesdienstes ausgestaltet sind. Wo es üblich ist, daß der Geistliche allsonntäglich die versammelte Gemeinde auffordert, das apostolische Symbolum mit ihm, sei es im Herzen oder auch mit dem Munde, zu bekennen, liegt doch eine unerträgliche Unwahrheit darin, daß ein Mann, der die evangelischen Erzählungen vom Lebensanfang Jesu für Fabeln und die Erfahrung von mehr als 500 Jüngern Jesu, auf welchen unser Glaube an die Auferstehung Jesu beruht (1. Kor. 15, 5—7), für Visionen ohne tatsächlichen Hintergrund hält, trotzdem mit den Worten: „Ich glaube“ eine Reihe von Sätzen einleitet, welche er zu einem großen Teil nach seiner Überzeugung verneinen müßte. Aber auch wo das Apostolikum nicht in jedem Hauptgottesdienst als Bekenntnis der Gemeinde gesprochen wird, kommt dasselbe in unseren Gemeinden bis jetzt noch bei Taufe und Konfirmation zu ähnlicher Anwendung. Vor allem aber hat unsere heranwachsende Jugend das Apostolikum samt Luthers Auslegung in ihrem Katechismus. Wie ein Religionslehrer der bezeichneten Überzeugung, wenn er sich nicht damit begnügen will, seine Schüler eine unverstandene Formel herplappern zu lassen, sondern sich bemüht, sie zu einem lebendigen Verständnis

und einer gläubigen Aneignung des Symbolums anzuleiten, dies fertig bringt, das ist mir wie vielen unbegreiflich, und ich habe Grund, zu vermuten, daß auch die neue Wissenschaft der Religionspsychologie uns dieses Rätsels Lösung schuldig bleiben wird. Und wenn das Apostolikum samt Luthers Katechismus als veraltet abgeschafft wären, so blieben doch unsere Kirchenlieder, auf die kein evangelischer Gottesdienst verzichten kann; es blieben die hohen Feste, die wir mit aller Christenheit auf Erden feiern, mit ihren Festliedern, in deren freudigem und voll klingendem Gesang die Gemeinden vor allem sich mittätig an der Festfeier beteiligen. Die um sich greifende Unsitte, daß der Prediger auf der Kanzel den Schrifttext viel weniger zu Worte kommen läßt, als seine eigenen klugen oder törichten Einfälle, erleichtert es dem Prediger, dem es darum zu tun ist, an den hohen Festen von der Tatsache, welcher die Feier gilt, Umgang zu nehmen. Aber Weihnachts- und Osterlieder, welche ein einigermaßen entsprechender Ausdruck ihres Glaubens wären, finden unsere modernen Evangelisten und Propheten kaum in unseren Gesangbüchern. Und in welcher üblen Lage müssen sie sich bei der Verwaltung der Sakramente befinden, wenn sie ihren Lehrern glauben, daß der Missions- und Taufbefehl Matth. 28, 19f. ebensowenig wie alle anderen Worte und Handlungen des auferstandenen Christus der Geschichte angehöre, sondern der gläubigen Phantasie der Gemeinde entsprungen sei, und daß Jesus ebensowenig das Abendmahl wie die Taufe als wiederkehrende Kultushandlung der Gemeinde gestiftet habe! Fällt aber dann nicht mit der Stiftung durch Jesus auch jede Verheißung und jede Bürgschaft für einen mit diesen Handlungen verknüpften Segen dahin?

Das feiernde Gedächtnis der Großtaten Gottes zu unserer Erlösung und alle Lobpreisung unseres Erlösers im Gottesdienst der Gemeinde hat ferner zur Voraussetzung die Erkenntnis und das Bekenntnis unserer Sündhaftigkeit. Darum hat das Schuldbekenntnis nicht nur in der Beichte zur Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier, sondern auch im sonntäglichen Gottesdienst bisher seine Stelle behauptet. Von einem Pfarrer der unirten Kirche Preußens, der inzwischen den Pfarrersrock für immer ausgezogen hat, las man im vorigen Jahre die Äußerung, dieses sonntägliche Sündenbekenntnis gehe den meisten seiner Zuhörer „gegen den Strich". Ein bayerischer Pfarrer nannte kürzlich neben anderen Stücken der hier zu Lande geltenden Gottesdienstordnung, welche „der inneren Stellung eines durch die kritische Schule gegangenen Theologen widerstreben müssen", auch „die ganze Form des Schuldbekennt-

nisses mit dem Christe, erbarme dich[1])"! Es mag dahingestellt bleiben, ob der Hauptgrund dieses Widerspruchs zwischen innerer Stellung und vorgeschriebener Ordnung in der Abneigung dagegen liegt, den Herrn Jesus als den noch heute lebendigen Bürgen nnd Spender der sündenvergebenden Gnade Gottes mit einem ernst gemeinten „Kyrie eleison" um sein Erbarmen und seine Hilfe anzurufen, oder in einer Ungeneigtheit, sich der Lehre Jesu anzupassen, der in das seinen Jüngern gegebene Mustergebet die Bitte aufgenommen hat: „Vergib uns unsere Schuld", und der im Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer gezeigt hat, welcher von diesen beiden ein Vorbild gottwohlgefälligen Betens sei. Von einer dritten Klasse, welche weder mit dem selbstgefälligen Gerede des Pharisäers noch mit dem gottgefälligen Sündenbekenntnis des Zöllners in Gottes Haus erscheinen mag, scheint Jesus nichts zu wissen. Daß man diese und ähnliche Formen mit innerem Widerstreben weiter gebraucht, läßt sich jedenfalls damit nicht entschuldigen, daß auch viele Gemeindeglieder, die nicht durch die kritische Schule gegangen sind, der gleichen Gesinnung teilhaftig sind. Denn unvergleichlich größer als die Verantwortung der übrigen Teilnehmer am Gottesdienst ist doch ohne Frage diejenige des Geistlichen, welcher im Namen der Gemeinde betet und bekennt. Wenn der Leiter des Gottesdienstes spricht: „Lasset uns beten" oder: „Bekennet mit mir" und dabei nur selber von Herzen tut, wozu er die Gemeinde auffordert, so bleibt er bei der Wahrheit und in der Wahrheit, obwohl er weiß, daß bei weitem nicht alle Anwesenden wirklich mit ihm beten, singen oder bekennen. Unsere Kirchen stehen jedermann offen; auch getaufte Heiden und ungetaufte Juden, Katholiken und Sektierer sind uns als Gäste in unseren Gotteshäusern herzlich willkommen. Niemand verlangt von ihnen, daß sie mit Herz und Mund in unsere Gebete und Lieder einstimmen. Trotzdem ist es keine künstliche Abstraktion, wenn der Pfarrer vom Altar her zu Gebet und Bekenntnis einlädt; denn er darf voraussetzen, daß doch immer noch zwei oder drei anwesend sind, die aufrichtig mit ihm beten und bekennen. Dann darf er sich auch der Verheißung getrösten, daß der Herr in diesem Kreise, wie klein er sein mag, sich gegenwärtig machen und wirksam erweisen werde. Hat der Vorbeter sein Geschäft nicht als totgeborenes Lippenwerk abgemacht, sondern als einen heiligen Dienst in Andacht verrichtet, so hat er an seinem Teil dafür gesorgt, daß unser Gottesdienst eine Anbetung Gottes in Geist

---

[1]) Lic. Dr. Rittelmeyer in der von ihm und Dr. Geyer herausgegebenen Schrift „Warum bleiben wir in der Kirche?" S. 37.

und Wahrheit sei. Daß dies von unsern Gottesdiensten nur in beschränktem Maße gilt, ist ein offenbares Geheimnis, aber auch auf die Dauer ein unerträglicher Zustand.

III.

Viele empfinden das mit uns, und mancherlei Mittel sind vorgeschlagen worden zur Herstellung der vollen Wahrhaftigkeit unseres gottesdienstlichen Lebens und zugleich des Friedens zwischen den auseinanderstrebenden religiösen und theologischen Richtungen innerhalb der evangelischen Kirchen. Man hat Beseitigung des liturgischen Zwangs gefordert, insbesondere des obligatorischen Gebrauchs des Apostolikums im sonntäglichen Gottesdienst und Schaffung von Parallelformularen für Taufe und Konfirmation zur Auswahl je nach dem Belieben der einzelnen Gemeinde oder des einzelnen Geistlichen. Man scheint sich darüber nicht immer klar zu sein, wie innig alle Formen unseres gottesdienstlichen Lebens mit dem urchristlichen und reformatorischen Bekenntnis verwachsen sind. Ich möchte nur noch einmal an das Kirchenlied erinnern. Auch die, welche in den während der letzten 60—70 Jahre eingeführten Gesangbüchern nur wenige sangbare Lieder finden, deren Wortlaut ihrem Glauben auch nur einigermaßen entspräche, wollen doch nicht wieder zurückkehren zu den öden Geschmacklosigkeiten der Liederdichter und Liederverbesserer aus der Zeit der Aufklärung und des älteren Rationalismus. Und wenn unter ihnen selbst Dichter aufstünden, deren Lieder sich an Schwung und Kraft auch nur entfernt messen könnten mit den Liedern eines Luther, eines Paul Gerhardt und mancher neuerer Dichter, deren geistliche Lieder in unsere Gesangbücher aufgenommen worden sind, so würden doch wir, die wir unsere heutigen Gesangbücher als ein vornehmstes Mittel der kirchlichen wie der häuslichen Erbauung erprobt haben, die noch erst zu schaffenden Lieder eines neuen Glaubens schwerlich mitsingen können. Bei aller gegenseitigen Geduld bleibt es ein Ding der Unmöglichkeit, daß die, welche nicht gleichgesinnt sind in bezug auf Christus, zu dem Ziel gelangen, welches Paulus einer buntgemischten großstädtischen Gemeinde gesteckt hat (Röm. 15, 6), daß sie „einmütig und wie mit einem Munde den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus loben".

Mehr als einmal hat man versucht, durch Ermäßigung der Verpflichtung der Geistlichen auf das kirchliche Bekenntnis ohne förmliche Abschaffung der bisher geltenden Bekenntnisschriften in größeren Kirchenkörpern zu gleicher Zeit die Einheit und die Reinheit der Lehre sicherzustellen. Auf der ersten preußischen Generalsynode im Jahre 1846 hat der noch heute von mir als

einer meiner Lehrer hochgeschätzte C. I. Nitzsch einen dahingehenden Antrag in einem wohlerwogenen Gutachten empfohlen, „teils und zwar vorzüglich aus Rücksicht auf die zwar noch nicht dogmatisch vollzogene, aber doch schon faktisch bestehende, je mehr und mehr werdende Union, teils auch in Anerkennung eines theologischen Standpunktes, auf dem man bei allem redlichen Glauben ans Evangelium sich doch mit der Auffassung der symbolischen Bücher nicht ganz einverstanden wisse". Oder soll unterschieden werden zwischen dem Gelübde bei der Ordination, welche das Recht zur Übernahme des geistlichen Amtes in der ganzen Landeskirche verleiht, und einer Lehrverpflichtung bei der Berufung auf das Pfarramt einer einzelnen Gemeinde. Während bei letzterer je nach dem Konfessionscharakter der Gemeinde eine Verpflichtung auf bestimmte Sondersymbole stattfinden solle oder dürfe, sollte das Ordinationsgelübde folgende Stücke enthalten: 1. einen allgemeinen Hinweis auf die maßgebende Bedeutung des Wortes Gottes in der heiligen Schrift und auf die Bekenntnisse der allgemeinen Christenheit und der evangelischen Kirche, 2. ein Glaubensbekenntnis, welches sich ziemlich eng an das Apostolikum anschließt, aber doch mehrere Stücke desselben fortläßt und andere mehr verhüllt als ausspricht, 3. ein Gelübde, Buße, Glaube und Liebe in evangelischem Sinne als den Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit zu bezeugen. Zu alledem sollte dann noch eine in die zukünftige Kirchenverfassung aufzunehmende Lehrordnung hinzukommen. Der Antrag wurde mit einer Mehrheit von 3 : 1 von der Synode angenommen, ist aber nie zur Anwendung gekommen, sondern von Anfang an ein Gegenstand wohlfeilen Spottes geworden[1]). Dieser Mißerfolg erklärt sich weniger aus den politischen Umwälzungen der nächsten Folgezeit, als aus dem künstlichen Aufbau jenes Bekenntnisses und vor allem aus der unnatürlichen Verknüpfung des doppelten Zweckes einer Union zwischen den altprotestantischen Konfessionen und einer Ausgleichung des Gegensatzes zwischen den verschiedenen Richtungen der neueren Theologie. Sehr viel einfacher lagen die Verhältnisse, aber auch sehr viel leichter hat man es sich kürzlich in Hamburg gemacht. Unerfreuliche Zustände, die schon seit längerer Zeit und in immer steigendem Maße den Fortbestand der lutherischen Kirche Hamburgs in Frage zu stellen schienen, erreichten zu Anfang des Jahres 1912 ihren

[1]) Krüger, Erinnerungen an die erste preußische Generalsynode im Jahr 1846. Persönliches und Sachliches (von einem Mitglied der Synode und einem der Protokollführer) 1874, S. 106 f., 110 f., 113 f., 216 f., 225 ff. Vgl. auch Julius Müller, Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse, 1847, S. 4 f.

Gipfel durch die Berufung des Pastors Heydorn in ein Hamburger Pfarramt, der nicht in 95, sondern, um Luthers berühmte Thesen auch an Zahl zu überbieten, in 100 Thesen allen Grundlehren des Evangeliums und jeder christlichen Kirche offen und öffentlich widersprochen hatte. Am 19. Dezember desselben Jahres 1912 wurde durch Beschluß der Hamburger Synode ein neues Ordinationsgelübde eingeführt, welches folgenden Wortlaut hat[1]): „Ich gelobe, daß ich als ein treuer Diener der evangelisch-lutherischen Kirche das Evangelium verkündigen will nach der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift und im Glauben an die freie, seligmachende Gnade Gottes in Jesus Christus". Im Vergleich mit der seit etwa 40 Jahren in Hamburg gebrauchten Verpflichtungsformel, die ihrerseits eine Ermäßigung der früher üblichen war, zeichnet diese neueste nicht nur durch eine auffallende Kürze, sondern auch durch eine bemerkenswerte Magerkeit aus. Von dem, was die 1872 eingeführte Formel enthält, fehlt der von 1912 erstens jede Erwähnung irgend eines kirchlichen Bekenntnisses, insbesondere der Augsburgischen Konfession; zweitens jede Erinnerung an die Pflicht, für die „ursprüngliche Reinigkeit und Lauterkeit" des zu predigenden Wortes Gottes „Sorge zu tragen"; drittens die Verpflichtung, nicht nur „alle Lehren des Evangeliums freimütig zu bekennen, statt sie zu verdrehen oder zu verleugnen und Irrtümer oder auch nur zweifelhafte Meinungen zu verkündigen, sondern auch alle dem Worte Gottes widersprechenden Irrtümer zu widerlegen". Statt alles dessen enthält die neue Formel ein Bekenntnis zu dem sogenannten formalen und materiellen Prinzip des Protestantismus, Sätze, zu denen jeder bibelgläubige Reformierte, Methodist und Baptist sich mit uns bekennen wird. Betrachtet man diese Gelübdeformel im Zusammenhang der vorangegangenen Vorkommnisse im kirchlichen Leben Hamburgs, so erscheint es kaum glaublich, daß die neue Formel zu dem Zweck ersonnen sein sollte, die bisher lutherische Kirche Hamburgs bei ihrem Bekenntnis zu erhalten und für die Zukunft die Berufung von Männern wie Heydorn in ein Pfarramt der dortigen Kirche zu verhindern. Sie wäre wegen ihrer Dürftigkeit ja viel weniger dazu geeignet, als die frühere Formel. Wozu also die Änderung? Wen die übernommene Verpflichtung „als ein treuer Diener Gottes und seines geoffenbarten Wortes für die ursprüngliche Reinheit desselben Sorge zu tragen" nicht gehindert hat, das Gegenteil alles dessen zu tun, was die ältere Formel ihm im

---

[1]) Vgl. P. Ebert, Am Sterbelager der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen Staate, 1913, S. 128f., ebendort S. 103, 109 über die Verpflichtungsformel von 1871/72.

einzelnen vorschreibt, den wird auch das Gelübde „als ein treuer Diener der ev.-lutherischen Kirche das Evangelium zu verkündigen“ nicht hindern, ein anderes Evangelium zu predigen, welches weder lutherisch noch evangelisch, noch christlich ist. Nimmt man die Reden hinzu, durch welche auf der Synode die neue Formel empfohlen und zum Siege geführt worden ist, so liegt am Tage, daß der Zweck, dem sie tatsächlich dient und nach der Absicht wenigstens der Meisten, die sie befürwortet haben, dienen soll, vielmehr der ist, an die Stelle eines deutlichen Bekenntnisses eine Formel zu setzen, welche alle heutzutage sich christlich und protestantisch nennenden, aber sich gegenseitig ausschließenden Richtungen sich deuten und zurechtlegen mögen, wie es ihnen beliebt. Die Schrift, aus der ich die erwähnten Formeln, die Protokolle der Synode und sonstige dazugehörige Urkunden geschöpft habe, trägt den Titel: „Am Sterbelager der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen Staate“. Das ist ein hartes Urteil; aber ich wage nicht, ihm zu widersprechen. Denn eine Kirchengemeinschaft, die ihr gutes Bekenntnis in einem solchen Maße preisgibt, wie es die Hamburger Synode des vorigen Jahres getan hat, stellt ihren Charakter nicht nur als lutherische, sondern auch als christliche Kirche in Frage. Indem man den Geistlichen eine schrankenlose Lehrfreiheit einräumt, gibt man die Gemeinden deren Willkür preis und begründet eine Pfaffenherrschaft allerschlimmster Art. Eine Freiheit ohne Ordnung macht jede menschliche Gemeinschaft zu einem wüsten Haufen, welchen zuerst die Demagogen verführen und dann die Despoten knechten. Wir fordern eine Ordnung, welche vor allem den Pfarrer und den Religionslehrer bindet, damit das unverkürzte Evangelium seine befreiende Wirkung auf alle Gemeindeglieder ausüben könne. In unseren Gottesdiensten hat der Geistliche allein das Wort. Der Besucher der Kirche muß Alles über sich ergehen lassen, was der Prediger von der Kanzel herab über seine Zuhörer ausschüttet. Niemand kann widersprechen. Fühlt sich der Predigende in seinem Gewissen nicht gebunden an ein anerkanntes und der Gemeinde bekanntes Bekenntnis und vor allem an die Pflicht gebunden, nicht seine eigenen Einfälle, sondern Gottes Wort zu verkündigen, so müssen die Hörer auch stets geduldig hinnehmen, was in einer Christengemeinde nicht unwidersprochen bleiben dürfte. Man entgegnet uns, der größte Teil der Hörer bemerke das gar nicht, und der gebildetere Teil finde Gefallen an einer vom kirchlichen Herkommen möglichst weit abweichenden und den Anforderungen der Neuzeit angepaßten Predigt, wenn sie nur mit Wärme und einigem Aufwand von Rhetorik vorgetragen werde. Leider ist beides wahr. Es weist hin auf

empfindliche Mängel der Predigtweise und des Religionsunterrichts besonders in den höheren Schulen, daß in unseren Gemeinden die Gabe der Geisterprüfung so wenig entwickelt ist. Aber so völlig, wie es manchen scheint, fehlt es doch nicht daran auch bei den einfach gebildeten Leuten, und unsereiner gehört auch zu der Gemeinde, die erbaut sein will. Wenn ich am Sonntag zur Kirche gehe, suche ich in erster Linie nicht Belehrung, sondern Erfrischung meines Glaubenslebens, Bestärkung in dem Bewußtsein meiner Zugehörigkeit zur Gemeinde der durch Christus Erlösten und Ermunterung zu jeder Betätigung des Glaubens in der Liebe und und in der Arbeit. Ist die Predigt einmal dürftig geraten, so suche ich mich in Geduld zu fassen, halte mich an den Text und beteilige mich um so dankbarer am Gebet und Gesang der Gemeinde. Was unsereiner aber nicht mit Geichmut anhören kann, das ist eine Predigt, welche die ewigen Wahrheiten des Evangeliums durch schillernde Reden verhüllt oder in Frage stellt oder geradezu verleugnet. Schon die durch schmerzliche Erfahrungen veranlaßte Furcht vor solchen Erlebnissen läßt es nicht zu andächtiger Erhebung kommen. Und wie sollen wir unsere Kinder und Enkel dem Unterrichte eines Pfarrers zuweisen, der uns keinerlei Bürgschaft dafür bietet, daß er ernstlich bemüht ist, sie in in das Verständnis des unverkürzten Evangeliums einzuführen? Einen unbedingt wirksamen Schutz der nach Alter oder Erkenntnis Unmündigen gegen irreführende Lehre kann freilich auch das strengste Amtsgelübde nicht gewähren; aber ein mächtiges Zeugnis, wohl geeignet, die vielfach schlafenden Gewissen der Lehrer und der Gemeinden zu wecken, ist und bleibt das gute Bekenntnis unserer Väter. Darum halten wir an ihm fest.

## IV.

Nicht selten wird unsereinem die innere Berechtigung dazu abgesprochen, weil wir selbst nicht im Einklang mit dem kirchlichen Bekenntnis stehen. Ich meine, die Zeitlage sei nicht danach angetan, daß heutzutage Viele nach dem Ruhm der Orthodoxie trachten sollten; viel näher liegt die Gefahr, daß einer sich scheut, etwas von der Schmach zu tragen, welche das Bekenntnis zu dem alten und ewigen Evangelium einträgt. Gott wolle uns vor beiden Schwachheiten in Gnaden bewahren. Wer von uns die Kraft seines Lebens daran setzt, die Anfänge des Christentums und seiner Literatur historisch und kritisch zu erforschen, bekommt manchmal von Vertretern einer angeblich voraussetzungslosen Wissenschaft zu hören, daß er von dem derben Bibelglauben der Reformatoren und von der altprotestantischen Inspirationslehre abgefallen sei. Was man so

nennt, ist eine in keiner lutherischen Bekenntnisschrift [1]) als Lehre unserer Kirche bezeugte dogmatische Theorie, welche wir darum nicht billigen, weil sie der tatsächlichen Beschaffenheit der heiligen Schriften nicht entspricht. Aber der Glaube, welchen die alten Dogmatiker durch diese Theorie ausdrücken und sichern wollten, daß die Bibel in ihrer Ganzheit eine glaubwürdige Urkunde der göttlichen Offenbarung und ein wahres Wunderwerk der göttlichen Vorsehung sei, ist auch unser Glaube. Die Kritik, die wir an der Bibel üben, hat es mit großen, aber teilweise auch mit sehr kleinen Dingen zu tun, so z. B. bei den Bemühungen um die Herstellung des ursprünglichen Textes des Neuen Testaments. Die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt anwachsende Fülle von uralten Urkunden, welche den Reformatoren und den Theologen der folgenden Jahrhunderte noch unbekannt waren, reichen uns die Mittel zu solcher Arbeit dar, verpflichten uns aber zugleich auch, sie zu benutzen. Wenn wir dadurch zu dem Ergebnis gelangen, daß nicht nur einzelne Wörter und Satzteile, sondern auch ganze Erzählungsstücke, wie der Schluß des Markusevangeliums (Mark. 16, 9—20) oder die Erzählung von der vor Jesus verklagten Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11) und anderes mehr den Büchern, worin die Christenheit sie viele Jahrhunderte lang gelesen hat, ursprünglich nicht angehören, so ändert das nichts an unserer Glaubensstellung zur Bibel. Im Gegenteil, wer an den Vater Jesu glaubt, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt, kann es auch nicht als einen blöden Zufall, sondern nur als ein dankenswertes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten, daß unter diesen apokryphen Zusätzen nicht

---

[1]) Viel eher nähern dieser Inspirationslehre sich einige reformierte Bekenntnisse, z. B. das Züricher Bek. von 1545 (Bekenntnisse der ref. Kirche, herausgeg. von K. Müller, S. 145, 42ff.), Ungarisches Bek. von 1562 (S. 405, 13: libros canonicos quos vocant nimirum a Deo ipso dictatos). Am weitesten ging hierin die sogenannte helvetische Consensusformel von 1675 can. 1, 2 (Müller S. 862), welche das von den Juden überlieferte hebräische Alte Testament nicht nur in bezug auf die Sachen, sondern auch in bezug auf die Worte und ebensowohl in bezug auf die masorethische Vokalisation wie die Konsonanten für theopneust erklärte und jede über diesen Text hinausgreifende, auf die alten Übersetzungen sich gründende Textkritik verwarf. Dieser antikritischen Stimmung entspricht es, daß einige reformierte Bekenntnisse die kanonischen Bücher vollständig aufzählen und scharf gegen die apokryphischen abgrenzen (Züricher Bek. von 1545; Westminster Confess. von 1647, Müller S. 155, 543f.). Ein merkwürdiges Gegenstück hierzu liefert bei allem sachlichen Gegensatz das Konzil von Trient, welches in Sessio IV, 1 ein vollständiges Register der Bücher beider Testamente mit Einschluß der alttestamentlichen Apokryphen gibt und in Sessio IV, 2 die alte lateinische Kirchenbibel für authentisch erklärt.

ein einziger sich befindet, welcher dem Lehrgehalt der echten Texte widerspräche oder als eine der widergeschichtlichen Fabeleien über Jesu Taten und Worte sich erwiese, deren so viele während des zweiten Jahrhunderts erdichtet worden sind.

Luther würde sich ohne Frage entsetzt haben, wenn er gehört hätte, daß ein Theolog der nach ihm sich nennenden Kirchengemeinschaft die Echtheit oder die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums bestreite. Aber ein Verstoß gegen unser Bekenntnis wäre eine Kritik, die zu solchem Ergebnis führt, nicht; denn gerade die lutherischen Bekenntnisschriften im Unterschied von denen anderer Sonderkirchen (s. oben S. 51, A. 2) enthalten keinerlei Bestimmungen über die Grenzen des biblischen Kanons, und die teils abschätzigen, teils unsicheren Urteile Luthers über einzelne Schriften des Neuen Testaments [1]) sind mit Recht unvergessen geblieben. Wenn ich das 4. Evangelium als ein echtes Werk des Apostels Johannes und einen besonders wichtigen Teil der heiligen Schrift ansehe, so nötigt mich dazu nicht eine die Kritik lähmende Gebundenheit an ein kirchliches Bekenntnis, sondern nächst der glänzenden geschichtlichen Bezeugung, welche mit dem zu Lebzeiten des Johannes nachträglich beigefügten Kap. 21 beginnt, der überwältigende Eindruck von der lauteren Wahrhaftigkeit des in diesem Buch zu uns redenden Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Geschichte.

Aber nicht bloß mit verschwiegenen Voraussetzungen des kirchlichen Bekenntnisses, sondern auch mit der ausgesprochenen Meinung desselben sollen wir uns in einem Widerspruch befinden, welcher nicht wesentlich, sondern nur gradweise von der Stellung unserer Ankläger zum Bekenntnis verschieden sei. Auch wir, heißt es, könnten das Apostolikum nur mit bedenklichen Vorbehalten und künstlichen Umdeutungen einzelner Stücke als einen Ausdruck unseres Glaubens sprechen. Um von ganz törichten Beweisen für diese Behauptung zu schweigen, die jeder Laie widerlegen kann, der einen ordentlichen Konfirmandenunterricht genossen und einige Kernsprüche im Gedächtnis behalten hat [2]), möchte ich nur an einem einzigen, man könnte sagen, geschichtlich berühmten Beispiel kurz zeigen, was von solchen Anschuldigungen zu halten

---

[1]) Luthers WW. Erlanger Ausg. 1, Bd. 63, S. 115, 156 f., 158 f., 169 f.

[2]) Dahin muß ich rechnen, was in dieser Beziehung unlängst über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes gesagt wird, als ob Jesus selbst tief unter die Gotteserkenntnis seines Ahnen Salomo (1. Kön. 8, 27) und der Dichter und Propheten des Alten Testaments (Ps. 139, 7—12) herabgesunken wäre. Vgl. dagegen Ph. Bachmann, Gott und die Seele II, 106:

sei. Vom zweiten bis zum zwanzigsten Jahrhundert bekommt man auch von wohlmeinenden und sonst nicht ungebildeten Leuten zu hören, das Wort von der Auferstehung des Fleisches sei nicht nur unerträglich, sondern auch schriftwidrig, insbesondere mit dem Satz des Paulus, daß Fleisch und Blut Gottes Reich nicht ererben können [1]). Es bedarf doch wohl keines Beweises, daß nach jüdischem, auch in das Neue Testament übergegangenem Sprachgebrauch „Fleisch und Blut" oder auch das eine Wort „Fleisch", sehr gewöhnlich den ganzen aus Leib und Seele bestehenden Menschen, wie er von Geburt und Natur ist, bezeichnet [2]). Hätte Paulus durch jenen Satz eine Auferstehung des Fleisches für unmöglich erklären wollen, so würde seinem scharfen Verstand auch nicht entgangen sein, daß er damit alle vom Weibe geborenen Menschen für immer vom Reiche Gottes ausschließe. Was er aber wirklich aus jenem Satz folgert (1. Kor. 15, 51—54), ist ja vielmehr dies, daß die leibliche Natur des Menschen einer Umwandlung bedürfe, um an dem ewigen Reiche Gottes und Christi Anteil zu empfangen. Kurz vorher aber, wo er neben der Gattungseinheit des zukünftigen Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen irdischen Leib die Verschiedenartigkeit derselben in Gleichnissen und Bildern beschreibt, nennt er den Stoff, aus welchem der eine wie der andere besteht, trotz aller Verschiedenheit der beiden, Fleisch (v. 39). Die Vorstellungen der Apostel und ihrer Gemeinde von der Beschaffenheit des leiblichen Lebens der Auferstandenen, soweit man sich überhaupt von Dingen eine Vorstellung machen kann, die keines Menschen Auge gesehen hat (1. Kor. 2, 9), waren selbstverständlich nach den Erfahrungen geformt, die der ganze Jüngerkreis in

---

[1]) Vgl. z. B. Julius Müller in der oben S. 24 A. 18 angeführten Schrift S. 144; in bezug auf die alte Kirche vgl. meine Schrift über das apost. Symbolum S. 95—100.

[2]) „Fleisch und Blut" bezeichnet den ganzen Menschen mit Einschluß seines Denkens und Wollens Matth. 16, 17; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12. das „Fleisch" ohne Zusatz den ganzen Menschen, wie er von Gott erschaffen und mit seinem Weibe zu einer Einheit verbunden ist, Matth. 19, 5; Mark. 10, 8. So auch von der Menschwerdung Jesu Joh. 1, 13 und seiner Wiederherstellung durch seine Auferstehung Apg. 2, 31 — πᾶσα σάρξ — Matth. 24, 22; Mark. 13, 22; Luk. 3, 6; Apg. 2, 17; Röm. 3, 20; Gal. 2, 16 die ganze Menschheit. Das Unbegreiflichste ist, daß man 1. Kor. 15, 50 hat anführen mögen, um Paulus zu einem Zeugen gegen die Auferstehung des Fleisches im Symbolum zu machen. Gründet er doch in V. 51—55 die Gewißheit, daß das Fleisch einer Verwandlung bedürfe, um in das Gottesreich eingehen zu können, eine Verklärung, welche die gestorbenen Christen im Augenblick der Wiederkunft Christi erleben sollen, diejenigen Christen aber, welche zur Zeit der Parusie noch im irdischen Leben stehen, in einer Verwandlung ohne den Tod zu erleben.

den Tagen nach der Auferstehung Jesu gemacht hatte[1]). Über den Verkehr aber der Jünger mit dem Auferstandenen können die Gemeinden von den jahrzehntelang in ansehnlicher Zahl in ihrer Mitte fortlebenden Urzeugen (1. Kor. 15, 3—7) nichts wesentlich anderes gehört haben, als was wir in den Evangelien darüber lesen[2]). Darnach hat der Auferstandene selbst seine Jünger mehr als einmal aufgefordert, sich durch Sehen und Tasten davon zu überzeugen, daß er Fleisch und Knochen habe, also kein Gespenst oder leibloser Geist sei, während er anderseits ebenso deutlich und mannigfaltig bewiesen hat, daß sein leibliches Leben den Schranken des Raumes entrückt und zu einem völlig angemessenen Organ des Geistes geworden sei. Wie sollte es dann schriftwidrig sein, von einer Auferstehung des Fleisches zu reden! Es war aber auch wohl veranlaßt, daß man in sehr früher Zeit als Gegenstand der Christenhoffnung die Auferstehung gerade des Fleisches nannte. Denn außer denen, welche von Totenauferstehung überhaupt nichts wissen wollten (1. Kor. 15, 12), gab es schon in der Apostelzeit Leute christlichen Namens, die behaupteten, die Totenauferstehung sei bereits geschehen (2. Tim. 2, 18), was man nur sagen konnte, wenn man die Verheißung von der Auferweckung der Verstorbenen als eine bildliche Redewendung deutete. Dies ist in verschiedener Weise geschehen. Die einen sagten, Auferstehung sei die Erweckung des Menschen zu einem neuen geistlichen Leben durch Bekehrung und Taufe. Andere sagten, die verheißene Auferstehung vollziehe sich durch die Trennung der Seele vom Körper im leiblichen Sterben; wieder andere: der Mensch erlebe eine Auferstehung in seinen Kindern. Angesichts solcher Umdeutungen und Verdrehungen war das Wort von der Auferstehung des Fleisches ein kurzer, aber treffender Ausdruck der ursprünglichen, auf das Wort und die Auferstehung Jesu gegründeten Christenhoffnung, also ebenso schriftgemäß, wie das Bekenntnis zur Offenbarung

---

[1]) Phil. 3, 21; Röm. 8, 11. 17. 29; 2. Kor. 4, 14.

[2]) Luc. 24, 37—43; Joh. 20, 20. 27. Über die Richtschnur dieser Berichte (vgl. auch Apostelg. 10, 41 und die nichtkanonische Überlieferung bei Ignatius ad Smyrn. 3) geht das übrigens herrliche Lied der Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg „Jesus meine Zuversicht“ einigermaßen hinaus, besonders im 5. Verse, welcher in seiner ursprünglichen Gestalt und so auch im bayrischen Gesangbuch Nr. 558 mit den Worten beginnt: „Dann wird eben diese Haut mich umgeben, wie ich glaube.“ Dieser Vers ist zwar, wie auch der folgende, einer dunklen Stelle des Buches Hiob (19, 26 f.) nach der Übersetzung Luthers und der Vulgata nachgedichtet, aber mit Recht im Kgl. Sächs. Gesangbuch von 1883 Nr. 126 fortgelassen, in dem für Mecklenburg-Strelitz von 1875 nicht übel umgedichtet.

Christi im Fleisch im Gegensatz zu aller doketischen Christologie[1]). Warum sollten wir die Hoffnung auf eine Erneuerung und Widerherstellung unseres ganzen, von Gott geschaffenen Wesens, also auch unseres leiblichen Lebens, wenn anders dies unser Glaube und unsere Hoffnung ist, nicht in die Worte fassen dürfen, mit welchen die Christenheit seit 18 Jahrhunderten denselben Glauben bekannt hat?

Doch genug der Erwiderung auf die Einreden derer, die uns das moralische Recht absprechen möchten, für die andauernde Geltung des Bekenntnisses in unserer Kirche einzutreten. Wir lassen uns auch nicht einschüchtern durch die Anklage, daß wir den Frieden in unserer Kirche stören, und durch die drohende Weissagung, daß wir dieselbe schließlich zerstören werden. Es ist gewiß beklagenswert, daß unter denen, welche heute noch mit mehr oder weniger Recht auf den christlichen Namen Anspruch erheben, bitterer Streit statt brüderlicher Eintracht besteht; doppelt beklagenswert, wenn er unter denen ausbricht, welche derselben Sonderkirche angehören. Aber besser doch ein ehrlicher Kampf, als ein fauler Friede, wie ich ihn aus Beispielen, die aus dem Leben gegriffen sind, als einen gegenwärtigen Zustand auch in Kirchen lutherischen Bekenntnisses nachzuweisen versucht habe. Unser Kampf gegen solche Zustände ist nichts anderes als eine notgedrungene Abwehr von Angriffen auf das, was für den Fortbestand unserer Kirche unerläßlich ist. Sollte das Ende dieses Kampfes sein, daß wir durch eine Mehrheit Andersdenkender aus den Gotteshäusern vertrieben würden, die seit den Tagen der Reformation den Genossen unseres Glaubens als Stätten des Gottesdienstes gedient haben, so wäre das freilich ein Schmerz für uns, besonders im Blick auf unser Volk, das den größten Schaden davon zu tragen hätte. Aber zu verzagen brauchte die in dem Rechtsstreit um Mein und Dein unterliegende Minderheit darum nicht, wenn sie nur die ihr anvertrauten Güter treu bewahrt. An einem Obdach auf Erden und dem täglichen Brot wird es der himmlische Vater ihr nicht fehlen lassen. Keine der bestehenden Sonderkirchen, auch nicht die bestehenden Landeskirchen und Freikirchen lutherischen Bekenntnisses, haben die Verheißung, daß sie in ihrer Sonderheit ewig bestehen werden; diese Verheißung gilt nur der einen, im Bekenntnis zu Jesus Christus einigen Kirche, die der Herr selbst gewollt und gegründet hat, der einen, heiligen, allgemeinen christlichen Kirche, zu der wir uns mit dem apostolischen Symbolum als einem Gegenstand unseres Glaubens und unserer

[1]) Vgl. 1. Tim. 3, 16; 1. Joh. 4, 2; 2. Joh. 7; Joh. 1, 14.

Hoffnung bekennen. Wir sind darauf angewiesen, an sie zu glauben; denn an ihrer Sichtbarkeit und Greifbarkeit fehlt noch zu viel. Aber wir hoffen und wissen, daß sie in die Erscheinung treten und werden wird, was sie nach dem Willen ihres Stifters und Schirmherrn werden soll. Wer alles zu dieser Kirche schon jetzt gehört und dereinst gehören wird, vermag kein Mensch zu sagen. Das aber wissen wir, daß niemand sich zu ihr rechnen kann, der nicht treu bewahrt und im Leben bewährt, was Christus ihm an Erkenntnis des Heils durch den Dienst seiner Sonderkirche geschenkt hat. Auch darum wollen und müssen wir festhalten an unserem evangelisch-lutherischen Bekenntnis.

# Ein Weihnachtsbekenntnis.

Je mehr die folgenden Ausführungen beanspruchen können, die Frage, deren Beantwortung sie gewidmet sind, zu erledigen, um so notwendiger erscheint es, die Leser des Jahrbuchs[1]) mit der Entstehung dieses sehr persönlichen Benntnisses bekannt zu machen.

Auf Veranlassung der „Bibellehrerschule“[2]) in New-York und ihres Präsidenten Wilbert W. White ist dort im April dieses Jahres von Professor James Orr aus Glasgow eine Reihe von Vorträgen „Über die jungfräuliche Geburt Christi“ gehalten worden. Im Zusammenhang mit diesem Unternehmen richtete Herr White an eine beträchtliche Zahl von Theologen und auch einige Nichttheologen in Großbritannien, Frankreich, Deutschland und der Schweiz die Bitte, in einem kurzen Aufsatz die Frage zu beantworten: „Warum halten Sie die Lehre von der jungfräulichen Geburt Christi für wahr?“ Zugleich wurde der Wunsch geäußert, daß die Antwortenden über irgendeinen einzelnen Punkt des in Betracht kommenden Forschungsgebietes ihre Meinung äußern und begründen möchten. Die so veranlaßten Aufsätze sollten von Professor Orr an zwei Abenden in New-York besprochen werden und zusammen mit den Vorlesungen desselben im Herbst dieses Jahres im Druck erscheinen.

Nicht Alle, die gefragt wurden, haben geantwortet; aber eine mitgeteilte, nicht vollständige Liste derer, die einen Beitrag geliefert haben, nennt doch fünfzehn Namen, darunter einige in weiteren Kreisen bekannte, wie Professor W. Sanday in Oxford, R. Seeberg in Berlin, den Philologen und Archäologen W. Ramsay in Aberdeen, den katholischen Patristiker Batiffol in Toulouse. Was ich glaube antworten zu sollen, folgt hier mit wenigen geringfügigen Änderungen und Zusätzen auf Wunsch des Herausgebers des Jahrbuchs.

* * *

„Warum ich die Lehre von der jungfräulichen Geburt Christi für wahr halte?“

---

[1]) Jahrb. für die Evang.-luth. Landeskirche Bayerns, Herausgeg. von S. Kadner, 1908.

[2]) The Bible Teachers Training School.

Meine Antwort auf diese Frage kann sehr kurz gefaßt werden: Daß diese Lehre wahr sei oder mit anderen Worten, daß das wunderbare Ereignis, dessen Aussage diese Lehre ist, wirklich geschehen sei, glaube ich darum, weil ich an Jesus Christus glaube, der mich von der Schuld der Sünde und der Gewalt des Todes erlöst hat und erlösen wird. Diese Worte enthalten alles, was ich zu antworten weiß; aber sie sagen nicht alles, was heute zu sagen ist. Dieselbe Beunruhigung der Christenheit aller Länder und Denominationen, welche Anlaß gegeben hat, einer Anzahl von Theologen englischer, französischer und deutscher Zunge die Frage nach ihrer persönlichen Stellung zu dieser Lehre vorzulegen, macht einige Erläuterungen meines vorstehenden Bekenntnisses notwendig.

Es scheint heute gewagter als je, zu behaupten, daß mit dem Glauben an Jesus als den Erlöser von Sünde und Tod auch die Anerkennung seiner Geburt von einer Jungfrau als einer geschichtlichen Tatsache gegeben sei; denn zusehends wächst die Zahl solcher Bekenner und Lehrer des Christentums, welche diese alte Tradition für einen Mythus erklären. Viel hat zur Verbreitung dieses Urteils die Meinung beigetragen, daß ein so naiver Glaube an das Unglaubliche, wie er in früheren Jahrhunderten auch bei sonst erleuchteten Geistern zu finden war, heutzutage nicht mehr möglich sei. Die großen Fortschritte in der Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit, die umfassendere Kenntnis der Religionsgeschichte und die unbefangenere Würdigung der Analogien zwischen heidnischer und christlicher Überlieferung sollen den gewissenhaften Forscher zwingen, mit diesem Mythus zu brechen. Dem gegenüber ist zunächst zu erinnern, daß es der neueren Fortschritte der Wissenschaft nicht bedurft hat, um solche Urteile möglich zu machen oder als notwendig erscheinen zu lassen.

Zu der Zeit, als der Apostel Johannes in Ephesus lebte, um 70—100 n. Chr., wirkte ebendort Kerinth als Lehrer des Christentums. Dieser Mann bestritt unter anderem, daß Jesus von einer Jungfrau geboren sei, und behauptete dagegen, daß er ebenso wie alle übrigen Menschen, und zwar als Sohn Josephs und der Maria zur Welt gekommen sei. Es mag zweifelhaft sein, ob Kerinth, wie der älteste Berichterstatter bezeugt [1]), die These ausdrücklich durch den Lehrsatz begründet hat, daß eine Jungfrauengeburt unmöglich sei oder ob dies nur eine Vermutung des Referenten über das entscheidende Motiv Kerinths ist. Auch ohnedies ergibt sich

[1]) Iren. I, 26, I (Massuet p. 105) impossibile enim hoc ei visum est (zu deutsch: denn unmöglich erschien ihm das). Dies fehlt in den auch sonst mehrfach abkürzenden Reproduktionen bei Hippol. refut VII, 33 X, 21.

aus dem Bericht klar genug, daß Kerinth keinen stärkeren Grund zur Verneinung des christlichen Gemeinglaubens seiner Zeit gehabt hat, als sein Wissen um die Art und Weise, wie es zur Geburt von Menschenkindern kommt, und den Glauben an die ausnahmslose Geltung der Regel des Naturlaufs. Wer aber kann leugnen, daß dies noch heute das eigentlich entscheidende Argument für die gleiche Beurteilung der biblischen Überlieferung und des kirchlichen Bekenntnisses in diesem Punkte ist!

Keineswegs neu, wenngleich modern, ist auch der vergleichende Seitenblick auf die heidnischen Mythologieen. Wer sich zur Zeit der Apostel vom Heidentum zum Christentum bekehrte, konnte dies nicht tun, ohne an dem heidnischen Kultus und seinen mythologischen Voraussetzungen eine bewußte und vernichtende Kritik entweder selbst geübt oder eine solche von den Predigern des Evangeliums gehört zu haben. Es bedurfte damals keiner Gelehrsamkeit, um durch die christliche Predigt vom Sohne Gottes an die heidnischen Sagen von Göttersöhnen und Heroen, an einen Herakles oder Asklepios erinnert zu werden. Je auffälliger die Ähnlichkeiten waren, welche bei der Vergleichung sich herausstellten, mit um so größerem Abscheu wandten sich die Prediger des Evangeliums und die ungebildetsten Laien von jenen Gestalten des heidnischen Volksglaubens ab. Ein deutliches Beispiel hiefür ist der besondere Ingrimm, mit welchem schon Johannes in der Apokalypse (2, 13) und die Christen der folgenden Jahrhunderte auf Asklepios, den „Heiland" der Griechen als eine fanatische Karrikatur des wahren „Heilands der Welt" blickten[1]). Aber ebenso haben die Christen, wie man aus den Apologieen des 2. Jahrhunderts sieht, die scheinbare Übereinstimmung zwischen dem von ihnen geglaubten Wunder der Erzeugung Jesu und den Mythen von den Liebschaften des Zeus beurteilt. Sie taten dies um so energischer, weil ihnen von jüdischer Seite gesagt wurde: „Ihr sollt euch schämen", den, der euch heilig ist, in den Schmutz heidnischer Göttersagen herabzuziehen[2]). Daher ist auch kaum zu bezweifeln, daß Kerinth und seine Nachfolger in der Verneinung der jungfräulichen Geburt Jesu durch die oberflächliche Vergleichung dieser christlichen Tradition mit heidnischen Mythen bestärkt wurden.

Neu ist endlich auch nicht der Versuch, die Verneinung dieses und anderer Stücke des christlichen Gemeinglaubens mit dem Bekenntnis zu Christus zu vereinigen. Der vorhin erwähnte Zeitgenosse des Apostels Johannes unterschied zwischen dem einer höheren Welt

[1]) Vgl. meine Einleitung in das N. T. 3. Aufl. II, 612, 618 Anm. 2. Gründlicher hierüber m. Komm. zur Apokalypse (1924) S. 253—264.

[2]) Justin, dialog. cum Tryphone Judaeo c. 67; apol. I, 21—23. 33.

entstammenden Christus und dem Josephssohn Jesus, die nur vorübergehend und nur scheinbar zur Einheit einer lebendigen Person verbunden gewesen seien. Weder am Anfang noch am Ausgang des Lebens Jesu ist der „obere Christus“ beteiligt, und nicht nur die Geburt, sondern auch der Tod und die Auferstehung Jesu, also die Schlußsteine der evangelischen Geschichte, welche von jeher im Mittelpunkt der apostolischen Predigt gestanden haben, sind ihrer religiösen Bedeutung für die Menschheit entkleidet. Die Zeiten haben sich geändert und mit ihnen manche Formen des Gedankens und mit ihnen manche Formeln des Bekenntnisses. Aber niemand sollte verkennen, daß die treibenden Kräfte und die wesentlichen Gedanken, welche schon am Ausgang des 1. Jahrhunderts innerhalb der Christenheit zu einer Verneinung der jungfräulichen Geburt Jesu und mancher anderer Stücke des Gemeinglaubens geführt haben, in dem Prozeß, welchen die Theologie in der Gegenwart durchmacht, wieder zutage treten. Damals gab es, wie heute, zwei Arten des Glaubens unter den Trägern des Christennamens. Es gibt eine Verehrung Jesu, welche nichts wesentlich anderes ist, als eine Anerkennung gewisser Ideen, die Jesus teils als Lehrer verkündigt, teils als Mensch in seiner Person sinnbildlich und vorbildlich dargestellt hat. Daneben gibt es einen anderen Glauben, welcher ein persönliches Vertrauen auf den Jesus Christus ist, der durch sein ganzes Leben von der Nacht seiner heiligen Geburt bis zum Morgen seiner glorreichen Auferstehung alle, die seine Hilfe suchen, von der Sünde und dem Tode erlöst hat und dieses sein Werk an ihnen vollenden wird, so gewiß er uns und sich selber treu bleibt (2 Tim. 2, 13). Niemand hat diese beiden Arten des Glaubens schärfer unterschieden als der Apostel Johannes. Die Lehre, in welcher jene erste Art der Verehrung Christi damals zum Ausdruck kam, bezeichnet er als ein „Auflösen Jesu“ [1]), und im Gegensatz zu den Bekennern dieser Lehre sagt er von sich und seinesgleichen: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1 Joh. 5, 4).

Ich kann nicht umhin, diesem Urteil zuzustimmen. Schon die Geschichte des Christentums in der Welt leitet mich dazu an. Denn nicht jene Lehre, welche von Jesus nur einige Ideen sich aneignet, ihn selbst aber und seine persönliche Wirkung in wenige Jahre einer fernen Vergangenheit einschränkt, sondern das Evangelium der Apostel, welches den ganzen Jesus mit allem, was er gewirkt hat und noch heute wirkt, den Völkern predigt, hat die Welt erobert. Dem entspricht aber auch meine persönliche Erfahrung. Mein Glaube kann keinen anderen Inhalt haben als das-

[1]) So 1 Joh. 4, 3 nach dem ursprünglichen Text: *λύει τὸν Ἰησοῦν.*

jenige Evangelium, welches mich zum Glauben an Jesus als meinen Erlöser von Sünde und Tod bewogen hat. Wie schwach dieser Glaube sein mag, und wie schwer die Anfechtungen sein mögen, die er zu bestehen gehabt hat und vielleicht bis zum letzten Atemzug wird zu bestehen haben, so muß ich doch bekennen, daß ich niemals eine Versuchung gehabt habe, ihn mit jenem anderen Glauben zu vertauschen, als dessen primitiver Typus vorhin Kerinth gezeichnet ist. Religiöse und moralische Ideen von solcher Erhabenheit, wie die, welche Jesus mit so unvergleichlichem Erfolg der christlichen Welt eingeprägt hat, sind gewiß etwas Großes und Gutes, dessen man sich freuen soll, wo immer man etwas von ihnen anerkannt findet. Aber erlösend wirkt überhaupt nicht die Idee, sondern die Verwirklichung der Idee. Auch die partielle oder totale Verkörperung der Idee in einem Ideal, das in der Vergangenheit hinter mir oder als Ziel meiner Sehnsucht vor mir liegt, aber auch in unerreichbarer Höhe über mir schwebt, kann mich nicht erlösen. Wenn es mich heute über die gemeine Wirklichkeit erhebt, stößt es mich morgen um so unbarmherziger in die Wirklichkeit meines eigenen Lebens zurück. Ich bleibe unter der Sünde und bin und bleibe im Tode. Darum steht und fällt mein Glaube an Jesus als meinen Erlöser mit der dankbaren Anerkennung der Tatsachen, welche den Inhalt des Evangeliums ausmachen.

Aber welche Tatsachen sind dies? Sind es alle die, welche in der ersten und zweiten christlichen Generation als Erlebnisse und Taten Jesu erzählt und geglaubt worden sind? Gehört auch die jungfräuliche Geburt dazu? Es bestehen doch in dieser Masse ältester Tradition bedeutende Unterschiede in bezug auf ihre Wichtigkeit. Das älteste formulirte Bekenntnis der Christenheit schweigt z. B. völlig von der Wundertätigkeit Jesu, die in den Evangelien einen so breiten Raum einnimmt und, soviel wir wissen, auch in der Missionspredigt der Apostel von Anfang an ihre Stelle gefunden hat (Apg. 2, 22; 10, 38). Dagegen redet das apostolische Symbolum ebenso bestimmt von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt wie vom Kreuzestod und von der Auferstehung Jesu. Und doch zeigt uns ein Blick in das Neue Testament, daß die erstere Tatsache bei weitem nicht dieselbe zentrale Bedeutung für den Glauben der ältesten Gemeinde gehabt hat, wie die letzteren. Es ist uns kein Wort Jesu überliefert, welches deutlich darauf Bezug nähme. Paulus hat sich nirgendwo unzweideutig dazu bekannt. In der elementaren Missionspredigt scheint sie wenig betont oder auch gar nicht berührt worden zu sein. Wir können uns kaum vorstellen, daß Paulus die wunderbare Geburt des Herrn mit der gleichen Energie, wie 1. Kor. 15, 1—34 seine Auferstehung

als ein unentbehrliches Fundament alles christlichen Glaubens und Lebens könnte erwiesen haben. Dieselbe Ungleichheit in der religiösen Würdigung des Lebensanfangs und des Lebensausgangs Jesu spiegelt sich in der Geschichte des Gottesdienstes. Ein christliches Passa zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu haben schon um die Jahre 70—100 die Schüler des Johannes mit ihrem Lehrer gefeiert; ein ausschließlich der Geburt Jesu gewidmetes Fest, das Weihnachtsfest, ist erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen. Trotzdem ist die jungfräuliche Geburt Christi schon im ersten Jahrhundert ein Glaubensartikel der Kirche gewesen und wird es voraussichtlich bleiben, solange es eine Kirche gibt; denn dieser Artikel ist ein unentbehrliches Element des Glaubens, von welchem die Kirche lebt.

Damit soll keineswegs behauptet sein, daß wir auch ohne die geschichtliche Überlieferung durch bloße Schlußfolgerung aus Prämissen, die jeder Verehrer Christi anerkennen müßte, beweisen können, daß Jesus nicht anders als auf die Weise, welche die Evangelien des Matthäus und Lukas beschreiben, in das menschliche Leben habe eintreten können. Wenn ein solcher Beweis möglich wäre, würde damit dem Glauben kaum ein Dienst geleistet sein. Denn eine durch zwingende Gründe bewiesene Tatsache wäre nicht mehr ein Gegenstand des Glaubens, sondern nur noch eines Wissens, dessen auch der irreligiöse Mensch sich nicht erwehren kann. Aber ein solcher Beweis ist für geschichtliche Tatsachen überhaupt nicht zu leisten, geschweige denn für solche, deren Anerkennung oder Verneinung mit den Interessen des moralischen Wollens und Empfindens so innig sich berühren, wie alles, was uns von Christus überliefert ist. Wir können die Tatsachen nicht durch konstruktives Denken gleichsam neu erzeugen, und wir können unsere Anerkennung der sie betreffenden Überlieferung nicht von ihrer Übereinstimmung mit unseren, unabhängig von der Überlieferung aufgestellten Postulaten abhängig machen. Wir müssen uns damit zufrieden geben, überlieferte Tatsachen, welche Glauben fordern und zum Zweifel Anlaß geben, im günstigen Fall hinterdrein in ihrer Übereinstimmung mit andern Tatsachen, die uns für unanfechtbar gelten, zu erkennen. In dieser Beziehung besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der Auferstehung und der Geburt Jesu. Aus dem Glauben an Jesus als unseren Erlöser von der Gewalt des Todes ergibt sich allerdings die Forderung, daß die Geschichte seines eigenen Lebens nicht im Grabe habe endigen können. Aber daß er gestorben, begraben und am dritten Tage auferstanden und nicht vielmehr lebendig vom Kreuz zum Himmel aufgestiegen ist, das kann ich nicht von

einem Glaubenssatz aus durch Schlußfolgerungen gewinnen. Das sagt mir das Evangelium; das glaube ich, wenn ich es überhaupt glaube, dem Zeugnis der Augenzeugen. Erst hinterdrein mag mir einleuchten, daß „Christus solches leiden und — nicht anders als so — in seine Herrlichkeit eingehen mußte“ (Luk. 24, 26).

Nicht wesentlich anders verhält es sich mit dem Lebensanfang Jesu. Der Glaube an ihn als den Erlöser von der Sünde hätte gar nicht in mir entstehen, oder, wenn ich zunächst nur auf die Auktorität der lehrenden Kirche hin mir ihn angeeignet hätte, sich nicht behaupten können, wenn nicht alles, was ich durch das Evangelium von Jesus erfahren habe, die Überzeugung in mir begründet hätte, daß dieser Mensch bei aller Gleichheit mit uns anderen doch nicht ein der Erlösung von der Schuld und der Übermacht der Sünde bedürftiger Mensch, nicht wie ich und alle anderen Menschen, die ich kenne, ein geborener Knecht der Sünde gewesen ist. Der denkende Christ kann es nicht unterlassen, von den einzigartigen Früchten auf die besondere Art des Baumes zu schließen. Versuche ich nun aber, von dem überwältigenden Eindruck, den dieser Mensch auf mich macht, zu der Ursache aufzusteigen, so mag ich etwa zu der Behauptung kommen, daß wir sein Dasein in der Menschheit einer Schöpfertat Gottes verdanken. Ich wäre jedoch auf ganz unsichere Vermutungen angewiesen, wenn ich sagen sollte, was alles geschehen und was nicht geschehen mußte, damit dieser uns so gleichartige und doch so einzigartige Mensch entstehe. Bleiben wir einen Augenblick bei dem Bild vom Baum und seinen Früchten stehen. Soll ich sagen, daß der Gärtner einen Samenkern aus fernem Land in den Boden seines Gartens gesenkt hat, aus welchem dieser Baum erwachsen ist? Oder hat er in einen Baum, der längst in seinem Garten stand, ein edles Reis eingepfropft, welches nun unvergleichliche Früchte trägt? Die Entstehung des Menschen Jesus wäre für alle Zeiten ein verschwiegenes Geheimnis geblieben, wenn nicht eine Mutter ihn geboren hätte, welche vor und bei seiner Geburt sprechen konnte: „Von einem Manne weiß ich nicht“ (Luk. 1, 34). Daß diese Tatsache, auch nachdem sie zum Inhalt des Evangeliums geworden und in der Welt geglaubt worden ist, ein großes Geheimnis sei, bekennen alle willig, die daran glauben (1. Tim. 3, 16). Aber sie danken auch Gott dafür, daß er sie nicht ihren eigenen Gedanken überlassen, sondern ihnen schon als Kindern dieses Geheimnis hat sagen lassen, damit sie mit dem reiferen Verstand der späteren Jahre nachdenken mögen. In dem Maße, als sie dies tun, gewahren sie mit Befriedigung die einleuchtende Harmonie zwischen Ursache und Wirkung, zwischen dem verborgenen, aber

grundlegenden Anfang und dem in hellerem Lichte der Geschichte liegenden Fortgang und Ausgang des Erdenlebens ihres Erlösers. Die Weihnachtsgeschichte ist ihnen ein unveräußerliches Stück des seligmachenden Evangeliums. Eine Bestärkung in dieser Überzeugung erfährt der Theolog durch die Wahrnehmung, daß das Wunder der Geburt Jesu viel früher und allgemeiner, als gewöhnlich angenommen wird, in der christlichen Gemeinde überliefert und geglaubt worden ist. Der Beweis hierfür hängt zum Teil ab von dem Urteil über die Entstehung, die Komposition und die Textüberlieferung unserer vier Evangelien, aber auch einiger anderer alter Bücher, z. B. des Hebräerevangeliums. Nur einen einzelnen Punkt in dem hiedurch angedeuteten Gebiet der Quellenforschung möchte ich bei dieser Gelegenheit kurz erörtern: Das Zeugnis des vierten Evangeliums.

* * *

Als Philippus seinem Freund Nathanael meldete, daß er wie andere seiner Landsleute in Jesus von Nazareth den Messias gefunden habe, nannte er diesen einen Sohn Josephs (Joh. 1, 45). Daß Nathanael nicht hieran, sondern an Nazareth als der Heimat Jesu Anstoß nahm, ist leicht zu begreifen; denn die Juden jener Zeit wußten es nicht anders, als daß der Messias als ehelicher Sohn eines Mannes aus Davids Geschlecht und eines israelitischen Weibes geboren werden solle. Auffallend dagegen könnte scheinen, daß der Evangelist hier nicht wie an anderen Stellen, wo er unzutreffende Äußerungen von Freunden und Feinden Jesu berichtet, eine korrigirende Erläuterung beifügt (2, 21; 11, 13; 13, 28 f.). Hält er selbst Jesus für einen leiblichen Sohn Josephs, oder ist es ihm gleichgültig, wie seine Leser darüber denken? Ein anderes Mal (6, 42) sind es Leute aus dem Volk von Galiläa, welche Jesum einen Sohn Josephs nennen. Es ist ihnen unbegreiflich und erscheint ihnen als eine phantastische oder gar blasphemische Selbstüberhebung, daß ein Mensch, dessen Vater und Mutter sie kennen, von sich sagen mag, er sei vom Himmel zur Erde herniedergestiegen. Jesus verweist ihnen ihr Murren und verharrt bei der anstößigen Behauptung (6, 43. 50. 51. 58). Aber er unterläßt es, den anscheinenden Widerspruch aufzulösen, was er in doppelter Weise hätte tun können. Er konnte entweder leugnen, daß er ein leiblicher Sohn Josephs und Marias sei, oder er konnte zeigen, wie seine Herkunft vom Himmel mit der angenommenen Herkunft von Joseph und Maria sich vertrage. Statt dessen versichert er (6, 44 f.), daß niemand die richtige Stellung zu ihm gewinnen

könne, ohne eine innerliche, zu Jesu hinführende Einwirkung des Vaters Jesu erfahren zu haben und ohne unmittelbar von Gott belehrt zu sein. Er will also Leuten, wie jenen Galiläern, welchen seine Predigt und seine Taten nicht zu einem echten Glauben verholfen haben, seinerseits keine Aufklärung über die Entstehung seines irdischen Lebens geben. Nur denen, deren Wille vom Vater Jesu zum Sohne sich ziehen läßt, und deren Verstand von Gott sich leiten läßt, soll solche Aufklärung zu teil werden. Als bei einer anderen Gelegenheit unter dem Volk von Jerusalem die Frage auftaucht, ob die Obrigkeit neuerdings Jesum als Messias anerkenne, wird von einigen dagegen bemerkt, die Herkunft Jesu sei allgemein bekannt, dagegen werde der Messias nach der herrschenden Schulmeinung aus der Verborgenheit hervorgehen (7, 26 f.). Mit lauter Stimme, also auch mit starker Gemütsbewegung, ruft Jesus: (28 f.) „Ja, ihr kennt mich und wißt, woher ich bin.“ Es bedarf kaum der Vergleichung von 8, 14, um einzusehen, daß dies ironisch geredet ist. Der weitere Verlauf der Rede Jesu sowohl in c. 7 als in c. 8 zeigt, daß den Juden die wahre Herkunft Jesu darum verborgen bleibt, weil ihnen die Erkenntnis Gottes fehlt. Ein Gegenstand der Bezeugung Jesu an sein Volk ist die Entstehung seines irdischen Lebens auch nach Johannes nicht geworden. Dieselben Stellen, aus denen wir dies entnehmen, beweisen aber auch, daß der vierte Evangelist diese Frage durchaus nicht als gleichgiltig für die christliche Religionserkenntnis angesehen hat. Es ist aber ebenso undenkbar, daß Johannes die Überlieferung von der jungfräulichen Geburt nicht gekannt, als daß er sich kein Urteil über diese Geschichte gebildet haben sollte. Nicht nur die einhellige Tradition des christlichen Altertums, sondern ebensosehr die vergleichende Evangelienforschung nötigt uns anzuerkennen, daß das vierte Evangelium später als die drei anderen geschrieben wurde, und daß der Verfasser bei seinen ersten Lesern eine Kenntnis der Grundzüge der synoptischen Tradition voraussetzt. Da ferner die Berichte in Matth. 1 und Luk. 1 offenbar unabhängig von einander entstanden sind, so folgt, daß das Wesentliche, worin diese beiden Berichte mit einander übereinstimmen, zur Zeit der Abfassung dieser Evangelien eine weite Verbreitung gefunden hatte, und aus Luk. 1, 2 f. ergibt sich, daß dies zu Lebzeiten und unter den Augen der „Autopten von Anfang“ geschehen ist. Dazu kommt, daß Matth. 1 bereits auf die jüdischen Verdächtigungen der ehrlichen Geburt Jesu Rücksicht nimmt, die ja nichts anderes als eine gehässige Karikatur der christlichen Tradition von der Jungfrauengeburt sind. Also auch die Juden Palästinas kannten diese Tradition als einen Gemeinglauben der

dortigen Christen. Nach alledem ist geschichtlich unglaublich, daß diese Tradition erst nach den Jahren 60—70 entstanden sein sollte. Ebenso unglaublich ist aber auch, daß sie dem vierten Evangelisten und seinen ersten Lesern unbekannt geblieben sein sollte. Hat Kerinth sie bestritten, so hat Johannes sie gekannt, und man dürfte vermuten, daß er sich zu derselben bekannt habe. Dies ist aber auch zu beweisen.

Nach dem gewöhnlichen Text von Joh. 1, 13 handelt diese Stelle von den Menschen, welchen Jesus das Recht und die Fähigkeit verliehen hat, Gottes Kinder zu werden, und dies gilt von allen, die in der Gegenwart des Evangelisten an den Namen Jesu glauben (1, 12). Von diesen sagt er, daß sie nicht aus mehrfachem Blut, d. h. aus der Mischung von zweier Menschen Blut, nicht aus einem Fleischeswillen und nicht aus eines Mannes Willen, sondern aus Gott erzeugt und geboren wurden. Auch wenn in 1,14 nicht die Aussage folgte, daß der Logos Fleisch wurde, wäre nicht zu verkennen, daß in v. 13 von der Geburt der Gotteskinder genau das gesagt ist, was die Tradition von der jungfräulichen Geburt Jesu von diesem sagt. Die Erzeugung und Geburt des eingebornen Sohnes Gottes dient geradezu als Modell, wonach die Erzeugung und Geburt der Gotteskinder, die es durch ihn geworden sind, dargestellt wird. Denn warum sonst hätte Johannes sich nicht damit begnügt, zu verneinen, daß die Gotteskinder Produkte eines Fleischeswillens seien, wie die Kinder der Menschen? Warum verneint er außerdem noch, daß sie nicht durch eine Mischung des Blutes von Mann und Weib und nicht durch den Willen eines Mannes ins Dasein gerufen wurden und werden? Aber eben diese dreifache Verneinung erscheint unnatürlich, auch wenn Johannes die Geburt der Gotteskinder mit der Geburt des einen Gottessohnes vergleichen wollte. Denn warum genügt ihm nicht der einfache Gegenssatz von Fleisch und Geist, dessen Jesus nach Joh. 3, 6 sich bedient, wo er eigens von der Wiedergeburt im Gegensatz zur natürlichen Geburt handelt! Dazu kommen schwere stilistische Bedenken gegen den herkömmlichen Text von 1, 13. Die Anknüpfung an 1, 12 ist äußerst hart; denn nicht der Begriff des Glaubens an den Namen Christi, welcher den Schlußstein von v. 12 bildet, sondern der Begriff der Gotteskindschaft wird durch v. 13 näher bestimmt. Ebenso unnatürlich erscheint die Anknüpfung des Satzes von der Fleischwerdung des Logos in v. 14 an v. 13 durch ein „und“. Überall, wo Johannes im Prolog zu einem neuen Gedankenkreis übergeht, geschieht dies in asyndetischer Form (v. 3. 6. 9) und dagegen werden durch „und“ immer nur solche Sätze angereiht, welche der gleichen Sphäre angehören, wie das, was

vorangeht. So die Sätze in v. 1. 4. 10. 11. 14. Geradezu unbegreiflich aber ist an dem gewöhnlichen Text, daß es heißt: „sie wurden geboren", und nicht vielmehr „sie werden geboren". Denn mit den Worten „die an seinen Namen glauben" ist Johannes in der Gegenwart angelangt. Der hieran angehängte Relativsatz handelt also nicht von den Menschen, welche zur Zeit des Erdenwandels Jesu an ihn gläubig wurden und daraufhin Gottes Kinder wurden, sondern von den Bekennern des Namens Jesu überhaupt, deren Zahl täglich wächst. Immer wieder neue Menschen werden an ihn gläubig und werden durch seine Gnade Gottes Kinder. In einem solchen Satz war nur das Präsens zulässig. Alle diese Bedenken schwinden, wenn man den jedenfalls uralten Text als den ursprünglichen anerkennt, welcher lautet: „Er wurde nicht aus mehrfachem Blut, auch nicht aus einem Fleischeswillen, auch nicht aus eines Mannes Willen, sondern aus Gott erzeugt, und der Logos wurde Fleisch, und wir sahen seine Herrlichkeit" usw. Es ist hier nicht der Ort, genauer nachzuweisen[1]), daß dieser Text ohne jede relativistische Anknüpfung an V. 12 in allen kirchlichen Exemplaren des Occidents von Irenäus an bis tief in das vierte Jahrhundert hinein zu lesen war und auch im fernen Orient seine Spuren zurückgelassen hat. Tertullian wird Recht haben, wenn er die Valentinianer beschuldigt, daß erst sie den Singular in V. 13 in den Plural verwandelt haben. Daß diese Lesart in kirchliche Exemplare zuerst des griechischen Orients eindrang, ist wohl begreiflich. Da in V. 14 das Subjekt nicht wie in v. 10 und 11 unbenannt geblieben, sondern mit dem Logosnamen bezeichnet ist, so schien es, als ob erst hier und nicht schon v. 13 vom Logos und seinem Eintritt in menschliches Leben die Rede sei. Aber die Anwendung des Logosnamens war in v. 13 ebensowenig wie in v. 10 und 11, wohl dagegen in v. 14 erforderlich. Johannes wollte hier an v. 1 erinnern und wollte sagen, daß der, welcher im Anfang Gott bei Gott war, durch die v. 13 beschriebene Erzeugung und Geburt ein Mensch von Fleisch und Blut und zugleich Gottes eingeborner Sohn geworden sei. Sehr begreiflich ist auch, daß orthodoxe Griechen den v. 13 durch ein eingeschobenes Relativpronomen mit v. 12 verbanden; denn dadurch wurde die Deutung dieses Satzes auf eine besondere Klasse auserwählter Geistesmenschen unmöglich gemacht, welche bei den Gnostikern beliebt war, und die Deutung auf alle gläubigen Christen gesichert.

---

[1]) Diesen Nachweis meine ich in meiner zur Zeit der Aufzeichnung dieses Aufsatzes im Druck befindlichen Auslegung des 4. Ev. geliefert zu haben. Vgl. jetzt m. Komm. zum N. T. IV[5] S. 74—79. 711—714.

Johannes hat also nicht nur indirekt seine Bekanntschaft mit der jungfräulichen Geburt Jesu an den Tag gelegt und jeden Widerspruch dagegen unterlassen, sondern er hat sich mit volltönendem Zeugnis dazu bekannt. Ist der vierte Evangelist der Jünger, welcher nach dem Testament des sterbenden Jesus Maria in sein Haus aufgenommen hat (Joh. 19, 26), so ist ein stärkeres Zeugnis als das seinige nicht zu denken; denn was Menschen von der Geburt Jesu wissen können, das hat die Mutter gewußt, die den Herrn geboren hat.

* * *

Sehr anderer Art ist die Stellung des Paulus zu den einzelnen Tatsachen, welche den Inhalt der evangelischen Überlieferung bilden. Er gehört ja ebensowenig wie sein Schüler Lukas zu den „Zeugen von Anfang an“ (Luk. 1, 2; 24, 48 vgl. Apg. 1, 1—3, d. h. zu den miterlebenden Augenzeugen auch nur einer einzigen jener Tatsachen. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß er bei seiner ersten kurzen Anwesenheit in Jerusalem nach seiner Bekehrung (Apg. 9, 23--30; Gal. 1, 18) oder auch einige Jahre später bei der Kollektenreise die ihn und Barnabas nach Jerusalem führte (Apg. 11, 30) die Mutter Jesu noch unter den Lebenden angetroffen habe. Daß er aber die Überlieferung der Urapostel und ihrer Gemeinden von der jungfräulichen Mutterschaft der Maria wie etwas Selbstverständliches im Glauben sich angeeignet hat, beweist der Satz (Gal. 2, 4) „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren (wörtlich „geworden“) von einem Weibe und unter das Gesetz gestellt, damit er die unter dem Gesetz Stehenden freikaufe, damit wir die Adoption empfängen“. Warum spricht Paulus von dem Weibe als der Mutter, die ihn geboren hat, anstatt von dem Manne, der doch viel strenger schon durch das Gebot der Beschneidung an das Gesetz gebunden ist? Die Antwort kann nur lauten: „Weil Paulus ebensowenig wie irgend ein Christ unter den Volks- und Zeitgenossen Jesu von einem Manne weiß, der Jesum gezeugt habe“.

IV.

## Eine anonyme Vorrede zu einem wenig beachteten biblischen Drama.

Groß ist der Kreis derer nicht, welchen Anton Löwe Zeit seines Lebens als Dichter bekannt wurde; aber wer seine im Jahre 1857 erschienene „Ruth“ kennt, wird ihm dichterisches Vermögen, Reichtum und Adel der Sprache, damit aber auch Recht und Beruf zur Gestaltung eines größeren Stoffs willig zuerkennen. Doch nicht ein Vorurteil, auf frühere Leistungen des im Jahre 1871 verstorbenen Dichters gegründet, sondern genaue Kenntnis der jetzt erscheinenden „Maria von Magdala“ veranlaßte den Schreiber dieser Zeilen, das Seinige dazu zu tun, daß diese Dichtung nicht länger nur von wenigen Angehörigen des Verfassers und deren Freunden, und auch von diesen nur unvollkommen genossen werde. Ich zweifle nicht, daß Manche mit mir der Witwe des Dichters Dank wissen werden, welche diesen Schatz weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, sowie der zuverlässigen Hand, welche für die treue Wiedergabe der nachgelassenen Handschrift Sorge trug, und dem Herrn Verleger, welcher das Werk in würdiger Gestalt in die Öffentlichkeit treten läßt.

Löwe war sich der oft hervorgehobenen Schwierigkeiten der Aufgabe völlig bewußt, einen im engeren oder weiteren Sinne biblischen Stoff dichterisch zu behandeln. In einem Gedicht aus dem Jahre 1848, welches ihm eine Zeit lang geeignet erschien, diesem Drama als „Widmung“ voraufgeschickt zu werden, erinnert er an die Kindheitstage des deutschen Schauspiels und verbirgt nicht seinen Zweifel an der Möglichkeit, vor dem gegenwärtigen Geschlecht heilige Geschichte in solcher Form wieder lebendig werden zu lassen. Auch an Klopstock's großes Epos erinnert er und fragt, auf jenes zurückblickend, zugleich aber sein eigenes Wagnis prüfend:

> War's allzukühn, in bunter Fabel Flittern
> Zu kleiden der Geschichte Himmelsklarheit?
> Du, Zions Muse, läßt mich nicht erzittern,
> Bring' ich der Nacht nur Widerschein der Wahrheit.

Jacob Grimm hat einmal einen wehmütigen Rückblick auf

Versuche poetischer Umgestaltung der evangelischen Geschichte von Otfried bis auf Klopstock mit den Worten geschlossen: „Christus ist gar nicht episch darzustellen, nur lyrisch. Denn aller mythischen Auffassung entgegen strebt die unverrückbare Bestimmtheit unserer Religion.“ Den „deutschen Christus“ von Karl Candidus, welchen Grimm dadurch bei uns einführte, lesen wenige trotz der Formvollendung und des Gedankenreichtums seiner Canzonen. Grimm hätte neben dem Epos das Drama nennen können, welches er stillschweigend unter das gleiche Urteil mitbefaßte. Aber die Namen der Dichtungsarten deuten nur unsicher die Wahrheit an, daß der Grund des Gelingens oder Mißlingens auf diesem Gebiet in dem Verhältnis liegt, welches sich der Dichter zu der im Neuen Testament bezeugten und unserem Volk noch nicht völlig fremd gewordenen Geschichte gibt. Allerdings ist der lyrische Dichter weniger in der Versuchung, das Unnachahmliche nachahmend übertreffen zu wollen. Aber auch dem erzählenden, vielleicht noch mehr dem dramatischen Dichter bietet die heilige Geschichte unfertigen Stoff, angedeutete Zusammenhänge, leer gelassene Zwischenräume, welche die schaffende Kraft des Dichters mehr als die Wißbegier des Forschers reizen mögen. Nur der Versuch, die evangelische Geschichte selbst oder einen Teil derselben in ein der Eigentümlichkeit des Dichters oder dem Geschmack der Zeit entsprechendes Gedicht zu verwandeln, muß mißlingen, so lange noch ein Sinn für die einfache Größe und keusche Schönheit des Originals und ein Glaube an seine Wahrheit unter uns lebt.

Auf diesen vergeblichen Wettstreit hat sich Löwe in der „Maria von Magdala“ nicht eingelassen; und das zeichnet sie vor seinem früheren biblisch-historischen Drama wesentlich aus. In steigendem Maße ist sich der Dichter seit dem Jahre 1848, welchem der erste Entwurf der „Maria von Magdala“ angehört, der angedeuteten Gefahr bewußt geworden. In einer ersten sehr umfangreichen Bearbeitung des Stoffs folgte einem ersten Teil mit dem Titel „Die Erwartung“ ein zweiter „Die Erfüllung“, in welchem Christus handelnd auftrat. Eine etliche Jahre später entstandene metrische Bearbeitung erstreckte sich nur auf den ersten Teil, und in die jetzt vorliegende Bearbeitung aus dem Jahre 1867, von welcher Löwe gesagt hat, „so solle es bleiben, wenn es je gedruckt werden könnte“, hat er nur weniges aus dem zweiten Teil und gerade das Eigentümliche desselben nicht aufgenommen. An dieser weisen Selbstbeschränkung erkennt man den Mann, dem die evangelische Geschichte heilig, aber auch die Freiheit der Poesie wert war; und so hat er das Wort völlig wahr gemacht, womit er schon jene erste Bearbeitung begleiten wollte:

Was menschlich ward, darf menschlich sich entfalten,
Das göttlich Innerste, es bleibt verhüllt.
Nur leise spricht's der Schleier der Gestalten,
Wie sich die Rettung einer Welt erfüllt.

Es ist bei der Herausgabe streng nach obigem Ausspruch des Verfassers verfahren worden. Nur in bezug auf das kurze Vorspiel konnte ein Zweifel entstehen, ob es der letzten Bearbeitung angehören sollte. Vor dem Leser möge es sich selber rechtfertigen, wie die ganze Dichtung. Sie hat ihren Verfasser Jahrzehnte lang durch's Leben begleitet; er hatte keine Eile, sie auf den Markt oder gar auf die Bühne zu werfen; erst vier Jahre nach seinem Tode erscheint sie. Das sei von guter Vorbedeutung für die nachhaltig fesselnde Wirkung, welche wir der „Maria von Magdala" wünschen.

V.

# Ein letztes Wort über die Einheitlichkeit und Echtheit der johanneischen Apokalypse.

Obwohl die gelehrte und ungelehrte Literatur über dieses biblische Buch während des Drucks und nach Vollendung des Drucks der beiden Halbbände meiner Auslegung derselben (1924. 1926) sich eines üppigen Wachstums erfreut, und auch die brieflich mir erteilten Ratschläge bis heute noch nicht aufhören wollen, liegt mir doch die Absicht fern, noch einmal beweisen zu wollen, was ich seit 60 Jahren[1]) immer wieder mit anderen Mitteln und unter anderem Gesichtspunkt bewiesen zu haben meine, daß die sämtlichen im N. T. unter dem Namen des Johannes überlieferten Schriften von keinem anderen Träger dieses Namens geschrieben sein können, als von dem Apostel Johannes, dem Sohn des Zebedäus, und zwar erst in seinem Greisenalter während der Jahre 80—100 n. Chr.

---

[1]) Zuerst im Aufsatz über Papias Th. Stud. u. Krit. (1866) S. 649 bis 696; (1867) S. 539—542; m. Hirt des Hermas (1868) Vorwort p. VI bis X und S. 465ff.; Acta Joannis (1880) p. LX—CLXII. S. 193—252; Apokal. Studien in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. (1885) S. 523, 561, 576; (1886) S. 32—45; 77—87. — Johannes der Apostel (1901) Prot. REnz IX, 272—285. — Einl. in das N. T. (1907) II³, 452—638. Erst ziemlich spät habe ich die aus Anlaß der schon vor 1900 begonnenen Ausgrabungen an der Stelle des alten Ephesus von dem Österr. arch. Institut veröffentlichten historischen Forschungen benutzt (O. Benndorf, Zur Ortskunde und Stadtgeschichte von Ephesus, 1905), worin auch die von uns Theologen angestellten Untersuchungen mit selbständigem Urteil erörtert sind (S. 40—44; 105—107). Bedeutend ausführlicher ist die Untersuchung der kirchlichen Tradition und der Legenden über den Apostel Johannes in Ephesus, die der griechische Gelehrte *Γ. Α. Σωτηρίου* an die Darstellung der auf Veranlassung der archäologischen Gesellschaft von Athen in den Jahren 1921 und 1922, zuletzt mit durchschnittlich 60 Arbeitern ausgeführten Ausgrabungen angeknüpft hat. In dem großen 1924 in Athen erschienenen Werk S. 115—133, besonders S. 118f., bekennt er sich in allem Wesentlichen zu dem von mir vertretenen Urteil. Ich meinerseits möchte nur den S. 122 gebrauchten Ausdruck *ἡ παρὰ Ψευδοαιγουστίνῳ παράδοσις αὕτη* ersetzen durch *ἡ παρὰ Λὺγουστίνῳ ἀπόκρυφος παράδοσις αὕτη*. Vgl. August. tract. 24, 1 7 zu Jo. 21, 19—23.

Nutzlos wäre auch eine nochmalige Bestreitung der seit etwa 100 Jahren in Deutschland üblichen Einreihung der joh. Ap. in die sogenannte „apokalyptische Literatur". Ich meine die geschichtliche Unzulässigkeit dieser Redeweise in meinem vorgenannten Kommentar (I, 135—144) durch den Nachweis bewiesen zu haben, daß die joh. Ap. das älteste Buch ist, dem der Verfasser selbst den Titel einer „Apokalypse" gegeben hat, und zwar einer Apokalypse Jesu Christi.

Was meines Erachtens mir die Pflicht auferlegt, ein meinerseits „letztes Wort" in Sachen der Apokolypse zum zweiten Mal herauszugeben [1]) darf nicht ungesagt bleiben. Das erste Mal geschah dies in Folge des Erscheinens eines kleinen Vortrags meines hochgeschätzten Freundes und treuen Mitarbeiters an unserem gemeinsamen Gesamtkomentar zum N. Test., Professor Ed. Riggenbach über die Bedeutung der Offenbarung Johannes für die Gegenwart" [2]). Daß der Verfasser am 4. Oktober 1927 durch einen von niemand erwarteten, aber von vielen Verehrern aufrichtig beklagten Tod der wissenschaftlichen Arbeit und dem Austausch der einander widersprechenden Urteile über die wichtige Frage entrückt ist, entbindet mich nicht von der Verpflichtung, soweit meine Kräfte reichen, um so bestimmter Vorurteile zu bestreiten, je weiter sie verbreitet und durch übrigens hochachtbare Forscher verteidigt worden sind. Das Recht dazu hat mir der verewigte Riggenbach nie bestritten. Ich besitze einen 6 Seiten langen, von der Hand seiner Frau nach seinem Diktat geschriebenen, an mich gerichteten, vom 11. Dezember 1926 datierten Brief [3]), dessen ersten Sätze hier nicht fehlen dürfen: „Schon seit 8 Tagen bin ich im Besitz Ihres freundlichen Briefes und Ihrer Abhandlung über meinen Vortrag betreffend die Apokalypse. Wenn ich Ihnen erst heute meinen herzlichen Dank dafür ausspreche, so hat das seinen Grund darin, daß ich zunächst noch erwog, ob ich Ihrer früheren Anregung folgen und eine wissenschaftliche Begründung meiner Anschauung in der Öffentlichkeit versuchen solle. Nach reiflicher Erwägung verzichte ich darauf, weil ein solches Vorgehen leicht anders verstanden werden könnte, als es gemeint war". Der übrige Inhalt des Briefes ist ein Versuch, mir persönlich die Gründe darzulegen, warum er Bedenken trage, sich meine Betrachtungweise einfach anzueignen.

---

[1]) Das erste Mal (1926) in N. kirchl. Ztschr. XXXVII, S. 749 – 768.

[2]) Basel, Verlag von H. Majer, 1926. Umfang 24 Seiten.

[3]) Im ersten Druck S. 750 berufe ich mich auf diesen „ausführlichen Brief" mit der Angabe des Datums „vom 10 August". Das scheint nach dem Zusammenhang in das J. 1926 zu gehören und auf Verwechslung mit einem früheren Brief vom 26. April 1925 zu beruhen, den ich gleichfalls besitze.

Um zur Sache zu kommen, scheint es mir notwendig den Wortlaut einiger Sätze hier mitzuteilen, in welchen D. Riggenbach seine Anschauung von der Entstehung des uns überlieferten Textes der Ap. darlegt[1]).

Die Entstehung der Offenbarung Johannis läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. Nach der ältesten Überlieferung ist sie am Ende der Regierung des römischen Kaisers Domitian 81—96 geschaut worden Dazu stimmen manche Angaben des Buches. Es setzt durchweg ziemlich entwickelte Gemeindeverhältnisse voraus. Und wenn unter den „Engeln der Gemeinden" (c 2 u 3) Gemeindevorsteher oder Bischöfe zu verstehen sind, so ist eine frühere Ansetzung gar nicht möglich Freilich läßt sich die Weissagung c. 11, 1—14 nur aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 datieren. Johannes müßte dann ein von ihm selbst oder einem anderen Propheten stammendes Weissagungswort aus einer früheren Zeit seinem Buche einverleibt haben, wie das ja auch die Propheten des Alten Testaments manchmal taten (vgl. z B. Jes. 2, 2—4 mit Mich. 4, 1—4; Obadja 1ff mit Jer. 42, 7—22). Jedenfalls läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, die Offenbarung sei zwischen den Jahren 68 und 96 n. Chr. geschrieben worden.

Es handelt sich nicht um eine älteste Überlieferung, neben der noch mehrere jüngere stehen in der Zeit, in der überhaupt noch von Erinnerungen an die Zustände des 1. Jahrhunderts und von deren Überlieferung die Rede sein kann, sondern es fragt sich, ob die einzige Überlieferung Glauben verdient, welche von allen altkirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, in deren uns erhaltenen Schriften dieser Gegenstand berührt wird, Irenäus am deutlichsten bezeugt (vgl. K. S. 15—29 und überhaupt S. 1—100). In seinem Hauptwerk V, 33, 3 spricht dieser keine Vermutung über die Abfassungszeit und den Verfasser der Ap. aus, führt auch keinen Beweis für eines von beiden, sondern gibt einfach wieder, was er selbst von seinen Lehrern, „den Presbytern, die den Joh., den Jünger des Herrn, gesehen haben", gehört hat; und zwar Worte Jesu über die Verklärung auch der außermenschlichen Natur, welche die persönlichen Jünger Jesu versicherten, aus dem Munde Jesu empfangen zu haben. Unmittelbar darauf (V, 33, 4) nennt Irenäus einen dieser seiner Gewährsmänner: Papias, einen Zuhörer des Joh. und einen Freund Polykarps, einen Mann der Anfangszeit des Christentums,der im 4. Buch seines bekannten Werkes dieses (die vorher ausführlicher zitirten eschatologischen Reden Jesu)

---

[1]) S. 6f. Ich erlaube mir, die mir bedenklichen Worte in gesperrter Schrift drucken zu lassen. Auch einige in seinem ausführlichen Privatbrief an mich vorgetragenen Argumente meine ich berücksichtigen zu sollen. Meinen Kommentar zur Ap. zitire ich mit K.

gleichfalls bestätigend bezeugt und zwar schriftlich. Außerdem aber fügt Irenäus noch einen Zusatz hinzu, welchen Jesus bei derselben Gelegenheit gesprochen haben soll aus Anlaß einer Frage des Verräters Judas: „Wie können denn solche Gewächse von dem Herrn (von Gott) hervorgebracht werden"?, worauf Jesus antwortet „Die, welche bis dahin kommen (diese Zukunft erleben werden), werden es sehen". Ich verstehe nicht, wie man sagen mag, daß Irenäus oder seine Lehrer auch aus trüben Quellen geschöpft haben. Lesen wir denn nicht Jes. 65, 17—25 in der Schilderung der neuen Erde unter dem neuen Himmel, daß die gesamte außermenschliche Natur wunderbar verklärt sein werde? Es soll nicht nur Friede zwischen den Raubtieren und den Menschen und dem Vieh, das dem Menschen dient, herrschen, sondern auch die Vegetation zu einem wunderbaren Wachstum und einer unerhörten Fruchtbarkeit gedeihen. Besonders wird auch der Weinberge (65, 21) und (55, 1) des Weines neben der Milch gedacht, die jedes Glied des Volkes ohne Arbeit und ohne Kaufgeld genießen soll. Jedenfalls aber dürfen wir das Zeugnis des Irenäus[1]) nicht dahin abschwächen, daß wir es uns gestatten eine Abfassung „um 81—96" oder gar „zwischen den Jahren 68—96" als das Ergebnis der Untersuchung seines Zeugnisses anzugeben. Denn im Rückblick auf seine ausführliche Erwägung der verschiedenen denkbaren Deutungen des Namens des Antichrists (Ap. 13, 17—18) in c. V. 28, 2—30, 3, schreibt Irenäus: „Wir aber wagen nicht, über den Namen des Antichrists bestimmte Behauptungen aufzustellen. Denn wenn sein Name in der Jetztzeit verkündigt werden sollte, würde derselbe von dem ausgesprochen worden sein, der auch die Apokalypse geschaut hat. Denn nicht vor langer Zeit wurde sie geschaut, sondern beinahe zur Zeit unserer Generation (lat. paene sub nostro saeculo) gegen das Ende der Regierung Domitians". Da Domitian am 18. September 96 in Rom ermordet wurde, ist damit gesagt, daß Joh. entweder kurz vor diesem Datum, oder a. 95 die in der Ap. dargestellten Visionen erlebt hat, die er alsbald auf höheren Befehl stückweise aufgezeichnet habe. Unverständlich ist mir ferner, wie Riggenbach in seinem Brief den Wert dieses Zeugnisses herabzusetzen sich bemüht durch den Hinweis darauf, daß Irenäus die Quelle seiner chronologischen Angabe nicht angebe. Einem den Ereignissen fernstehenden Geschichtschreiber wie Eusebius lag dies

[1]) Eus. h. e. V. 8, 6 ed. Schwartz p. 444, 19—24 hat uns den griech. Text des Iren. erhalten, welcher mit dem alten lat. Text wesentlich übereinstimmt, nur mit dem Unterschied, daß der letztere durch fehlerhafte Beziehung des ἑωράθη auf das τὸ ὄνομα statt auf ἡ ἀποκάλυψις visum est statt visa est geschrieben hat.

allerdings ob. Auch unsereiner darf dies nicht unterlassen. Riggenbach selbst aber hat, wie schon gesagt, den zuverlässigsten und dem fraglichen Ereignis so nahe stehenden Irenäus in seinem Vortrag nicht einer einzigen Erwähnung gewürdigt, obwohl die Worte „beinahe schon zur Zeit unserer Generation“[1]) deutlich genug darauf hinweist. Ebenso beiläufig, aber auch ebenso unzweideutig wie hier, bezeugt Irenäus III, 3, 5 und II, 22, 5, daß die Gemeinde von Ephesus seit den Tagen der Entstehung der Ap. und des 4. Ev.s, also auch die Schüler des Johannes, deren Unterricht Irenäus in seiner Jugend genossen und bis in sein Greisenalter in lebendiger Erinnerung bewahrt hat, somit der ganze Kreis um Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis die gleiche Überlieferung vertreten und nur diese gekannt haben. Denn nur dies kann der Sinn der an diesen beiden Stellen beinahe gleichlautenden Angabe sein, daß der Apostel Johannes bis zu den Zeiten Trajans (d. h. bis über den 27. Januar 98 hinaus) als ein wahrhaftiger Zeuge der apostolischen Überlieferung in der von Paulus gegründeten Gemeinde von Ephesus gelebt habe. Eine noch genauere Angabe der Quellen seiner chronologischen Feststellung von Irenäus zu fordern, ist um so unberechtigter, weil weder die Gegner noch die Verehrer der Ap,. weder die Orthodoxen, noch die Ketzer zur Zeit des Irenäus in ihrem Streit miteinander eine andere Abfassungszeit des Buches behauptet haben. Was niemand bestreitet, pflegt kein Verständiger durch Quellenangabe zu begründen. Bis tief ins Mittelalter hinein hat niemand die Abfassung der Ap. in eine frühere Zeit verlegt; sehr viele christliche Historiker, Theologen und Legendendichter dagegen setzen die von Irenäus dreifach bezeugte Überlieferung voraus[2]). Der namenlose Verfasser einer griechischen Schrift über die letzten Lebensschicksale des Johannes[3]), jedenfalls nicht identisch mit Leukios Charinos,

[1]) *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς.*

[2]) Vgl. K. S. 10—29, 54—86, 101—114, 162, 500.

[3]) Acta apocr. ap. ed. Lipsius et Bonnet. Partes II vol. I (ed. Bonnet) p. 151—160. Nur in einer jüngeren Rezension, die Bonnet unter dem Text gibt, stellt er sich einmal p. 160, 24 als ein Begleiter des Joh. auf seinen Reisen dar mit den Worten: *τὸν Ἰωάννην κἀμὲ . . . . ἐπορεύθημεν μετὰ σπουδῆς.* — Der Verf. des ursprünglichen Textes sagt p. 151, von dem jüdischen König Agrippa II. (a. 50—100 vgl. Schürer I⁴ S. 587) vorgreifend: *ὃν διὰ τὸ συμβουλεύειν εἰρήνην λιθοβολήσαντες ἀπέκτειναν* d. h. die Juden haben ihn wegen seiner römerfreundlichen Haltung durch Steinwürfe getötet. Wahrscheinlich ist dies nur eine fehlerhafte Erinnerung an die Angabe des Josephus, daß die Juden die Paläste des Agrippa und der Berenike in Brand gesteckt haben (bell. jud. II, 17, 6). Wahrscheinlich liegt auch eine dunkle Erinnerung an die Verwundung Agrippas durch einen Steinwurf, Jos. bell IV, 1, 3 (Niese IV, 14), zugrunde.

beginnt (c. 1 p. 151, 3—10) mit der Geschichte Vespasians als Kaiser und zur Zeit Agrippas II. bis zur Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Tempels, macht aber in diesem Abschnitt nicht die leiseste Andeutung davon, daß Joh. um diese Zeit schon in Ephesus oder auf Patmos sich aufgehalten habe. Auch in dem folgenden ausführlichen Abschnitt (4, 2 bis 14 p. 151, 12—154, 16), der vom Regierungsantritt Domitians bis zu seinem Tode und dem Regierungsantritt Nervas sich erstreckt, wird Joh., der in der Titelüberschrift des Buches „als heiliger Apostel und Evangelist Johannes, der Theolog" bezeichnet war, erst sehr spät c. 5 p. 153, 10 als „ein gewisser Hebräer Namens Johannes" eingeführt, der in Ephesus die Kunde verbreitete, daß das römische Reich bald ausgerottet und die Weltherrschaft einem anderen Könige werde übergeben werden. Zahllos oft ist schon bis dahin Domitian mit wechselnder Titulatur als der zur Zeit regierende Kaiser erwähnt worden. Erst am Schluß (c. 13f. p. 154, 12—160, 4) liest man, daß Domitian, durch die vor seinen Augen in Rom vollbrachten Wundertaten des Joh. überwältigt, ihn angewiesen habe für eine bestimmte Zeit auf eine Insel sich zu begeben, was also eher eine Begnadigung als eine Bestrafung bedeutet[1]). Joh. befolgt diesen Befehl und wählt, wie es scheint, nach freier Wahl Patmos, wo er der Enthüllung des Weltendes gewürdigt wurde (*ἠξιώθη τὴν τῆς συντελείας ἀποκάλυψιν*). Aber nicht schon unter Nerva, der allen von Domitian Verbannten die Freiheit wiederschenkt, sondern erst unter Trajan kehrt Joh. wieder nach Ephesus zurück, wo er sein Amt der Predigt und der Oberleitung der Gemeinden Kleinasiens wieder übernimmt, bis er dieses in seinem Greisenalter dem Polykarp übertrug. Das hohe Alter des Joh. wird auch in dem um 170 abgefaßten, unter anderen auch von Clemens Alex. benutzten *Περίοδοι Ἰωάννου* des Leukios Charinos betont. Der Maler, der für einen treuen Schüler des Joh. namens Lykomedes zuerst ohne Wissen des Joh. mit dem Stifte skizzirt und am nächsten Tage ein Ölgemälde daraus macht, das er in seinem Schlafgemach mit Blumen bekränzt und von Leuchtern umgeben auf einen Altar aufstellt, stellt den Joh. als einen betagten Greis dar[2]).

---

[1]) a. 159, 12 *ἀπέλυσεν αὐτὸν εἰς νῆσας αὐτὸν* (*αὐτῷ*?) *τακτὸν χρόνον.*

[2]) M. Acta Jo. p. 224, 5. Das von Thilo konjizirte *βωμόν* statt des sinnlosen *βωμούς* hat Bonnet p. 165, 26 zwar im Text stehen lassen, aber doch aus seinem reicheren Material am Rande berichtigt, dagegen p. 166, 16 das grammatisch unmögliche *τόπου καὶ πόλις* nicht glaubwürdig zu berichtigen gewußt. Es muß natürlich *πολιᾶς* heißen, ein in LXX gebräuchliches Wort für das Silberhaar des Greisenalters und für dieses selbst, siehe die Concord. und Lex. In derselben Zeile *γήρους* im Gegensatz zu *νεότης*.

In einem ausführlichen Gebet, das er am Tage seines Todes und zugleich seines Begräbnisses im Beisein seiner Schüler spricht[1]), preist er Jesum darum, daß er, der selbst Ehelose, auch ihn bis zur Gegenwart rein für ihn (für seine Gemeinschaft mit Jesus als seinen Bräutigam) und unbefleckt durch geschlechtlichen Verkehr mit einem Weibe erhalten hat. Schon in seiner Jugend, da er begehrte in die Ehe zu treten, sei ihm Jesus erschienen und habe ihm gesagt: „Ich bedarf deiner, Johannes". Als er trotzdem zum dritten Mal sich verheiraten wollte, habe Jesus ihm körperliche Krankheit geschickt und dazu gesagt: „Wenn du nicht mein wärest, würde ich dich haben heiraten lassen". Auch das Anschauen eines Weibes habe er ihm verhaßt gemacht. — Clemens Alex.[2]) trägt kein Bedenken, die Legende von Joh. und dem Jüngling, den er nach seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus zum Glauben bekehrt, getauft und dann der Obhut des Bischofs einer Nachbargemeinde anvertraut hat, mit einem einzigen Federstrich „als einen Mythus zu bezeichnen, der doch kein Mythus, sondern eine echte und für die Erinnerung der Christenheit schriftlich überlieferte Tatsache aus dem Leben des Apostels Joh. sei". Bei einem späteren Besuch derselben Gemeinde fordert Joh. von dem Bischof nicht nur einen Führer, sondern auch ein Reitpferd, um den Jüngling, der inzwischen zum Räuberhauptmann geworden ist, vor dem Apostel aber flieht, sowie er seiner ansichtig wird, zu erreichen. „Seines hohen Alters vergessend" besteigt Joh. das Pferd und überholt mit großer Anstrengung den jugendlichen und geübten Reiter (p. 189, 21; 190, 2. 10). Das war eine nur als Wunder zu verstehende Leistung. Dies bestätigt die von Hieronymus aufbewahrte Überlieferung, daß Joh. in seinen letzten Lebenstagen von seinen Schülern in die Gemeindeversammlung getragen werden mußte und zuletzt nichts anderes zu sagen wußte, als das Wort: Filioli, diligite alterutrum[3]).

---

[1]) M. Acta Jo. p. 247, 9—249, Bonnet p. 212, 6—213, 6 ohne wesentliche Abweichung.

[2]) Quis dives salv. 42, Stählin III, 88, 1—89. Daß er mit *τοῦ τυράννου τελευτήσαντος*, der ihn nach Patmos verbannt hat, den Domitian bezeichnet, bedarf keines Beweises.

[3]) Zu Gal. 6, 10 Vall. VII, 528 f. Die Chronologie der Lebensgeschichte des Joh., welche der historisch und geographisch sehr ungebildete Prochorus in seinem um 500 geschriebenen *Πράξεις* (s. m. Acta Joh. p. LI—LX) bietet, ist an sich wertlos, zeigt aber, daß man im Orient wie im Occident an eine Abfassung der Ap. vor dem Jahre 100 gar nicht dachte. Er berechnet p. 162 die Lebensdauer des Joh. auf 100 Jahre. Er rechnet 50 J. 7 M. bis zur Niederlassung in Ephesus, 9 J. vor seinem Exil, 15 J. auf Patmos, wohin Trajan p. 45. 1ff., nach

Man merkt dem ersten der oben S. 74 abgedruckten Sätze Riggenbachs über Ap. 2 und 3 an, daß das Bild der kirchlichen Zustände, das uns diese Stücke darbieten, einen starken Eindruck auf ihn gemacht und ihn der Einsicht geneigt gemacht hat, daß die Apokalypse in der Zeit um 95 verfaßt sei. Dieser Gewinn wird aber sofort schon dadurch in Frage gestellt, daß dieses Zugeständnis in hypothetischer Form ausgesprochen wird, und daß dem „wenn" alsbald ein „aber" folgt, welches unvermeidlich an das altbekannte Sprichwort vom Erfinder des „Wenn" und des „Aber" erinnert. Vor allem aber ist das Abbild der kirchlichen Verhältnisse nach Ap. 1, 9—3, 22, das Riggenbach uns darbietet, eine sehr abgeblaßte Kopie des Originals. Ist, wie ich meine, bewiesen, daß die 7 Engel der 7 Gemeinden nichts weniger als Engel, auch nicht ein Sinnbild des allen diesen Gemeinden gemeinsamen „Genius" oder des der Kirche aller Zeiten innewohnenden heiligen Geistes seien, worüber wir Ap. 1, 4; 2, 7. 11—3, 22 eines besseren belehrt werden, so ist eine Abfassung dieser ersten großen Vision um 68—70 völlig ausgeschlossen. Denn es ist damit auch bewiesen, daß die 7 Engel Menschen von Fleisch und Blut und von sehr verschiedenem moralischem und religiösem Charakter sind, nämlich Inhaber des monarchischen Episkopats an der Spitze der einzelnen Gemeinden in den sieben genannten Städten. Es ist dieselbe Kirchenverfassung, welche um 100—117 Ignatius bei seiner Durchreise durch dasselbe Gebiet dort vorgefunden hat. Es darf auch wohl als erwiesen gelten, daß Ap. 3, 1 auf den Eigennamen des um 95 die Gemeinde von Sardes verwaltenden Bischofs *Ζωτικός* oder *Ζώσιμος* Bezug genommen wird (K. S. 297—299). In viel hellerem geschichtlichen Licht steht der damalige Bischof von Smyrna Ap. 2, 8—11. Es kann kein anderer sein als der große Märtyrer Polykarp, vgl. K. S. 228—241; und hier haben wir ein Beispiel dafür, daß eine etwa 60 Jahre vor dem im Jahre 155 erfolgten Märtyrertod Polykarps aufgezeichnete Weissagung der Apokalypse nachweislich in Erfüllung gegangen ist. Ebenso zweifellos ist andererseits auch, daß nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe des Pl. und des 1 Petrusbriefes bis zu den Jahren 64—67 in den kleinasiatischen Gemeinden noch kein monarchischer Episkopat vorhanden, und daß nach dem Zeugnis Polykarps (ep. ad Phil. 11. 3 vgl. K. S. 232f.) damals in Smyrna überhaupt noch keine Christengemeinde vorhanden war. Daß Veränderungen wie diese nicht im Handumdrehen zustande kamen, liegt auf der Hand. Völlig ausgeschlossen aber ist eine

anderer Rezension Hadrian p. 173 ihn schaffen läßt; darnach noch 26 Jahre in Eph. bis zu seinem Tode. Wieder in einer anderen Rezension p 191, 3 werden noch 4 J. für einen Aufenthalt in Rom zugezählt.

Abfassung von Ap. 1—3 um 68—70 auch dadurch, daß die Vertrautheit des Verfassers mit den Personen nicht nur der 7 Bischöfe, sondern auch anderer Gemeindeglieder, ihren Tugenden und Schwächen, den unter ihnen herrschenden Irrtümern und Unsitten, und das Bewußtsein des Joh. zur Oberleitung dieses großen Kirchengebietes berufen zu sein, einen jahrelangen Verkehr in diesem Kreise voraussetzen. Er war schon, als er das schrieb, „der Alte", der mit der Einzelgemeinde vermählt war, und deren Glieder auch seine Kinder waren.[1])

Wenden wir uns von dem „Wenn" zu dem „Aber", so befremdet schon das allerdings ziemlich verbreitete Reden von einer „Zerstörung Jerusalems im Jahre 70". Zerstört wurde in jenem Jahre nur der Tempel. Die Stadt wurde vom Heer des Titus zwar erobert, geplündert, ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung getötet, andere für den Triumph in Rom aufgespart oder zur Bergwerksarbeit verwendet oder als Sklaven verkauft. Aber bis zu dem Aufstand und der nochmaligen Eroberung Jerusalems unter Hadrian (a. 132—135) war die hl. Stadt von zahlreichen Juden neben einer römischen Besatzung und vielen anderen Unbeschnittenen bewohnt. Dies beweist vor allem die auf die Hypomnemata des palästinischen Judenchristen Hegesippus a. (150—180) gegründete Bischofsliste,[2]) mögen immerhin unter den 15 Bischöfen mit ihren weit überwiegenden hebräischen Eigennamen einige wenige in anderen Teilen Palästinas ihren Bischofssitz gehabt haben. So z. B. Zacchäus in Cäsarea; ferner mehrere Anverwandte Jesu, die sich nach J. Africanus (bei Eus. h. e. I. 7. 14) von Nazareth und von Kokaba im Ostjordanland über die Grenzen Palästinas hinaus verbreitet haben. Endlich nach Hegesippus (bei Eus. III. 19—20, 8; 32, 5—6) mehrere Enkel des Bruders Jesu Judas, die auf Befehl Domitians nach Rom transportiert und nachdem sie von diesem Kaiser wegen ihrer bäuerlichen Einfalt von der Anklage auf revolutionäre Bestrebungen freigesprochen waren, in ihre Heimat Palästina entlassen wurden, wo sie als Märtyrer und Anverwandte Jesu geehrt wurden und bis zu den Tagen Trajans als Leiter dortiger Gemeinden gelebt haben[3]). Auch Hadrian hat Jerusalem nicht zerstört oder auch nur verwüstet, sondern in eine römische und in besonderem Sinn kaiserliche Stadt unter dem Namen Aelia Capitolina umgestaltet.

---

[1]) 2 Jo. 1—5; 3 Jo. 1—7, 12. Widerspenstigkeiten gegen seine Autorität (2 Jo. 9—10) waren seltene Ausnahmen.

[2]) S. Forschungen VI, 281 bis 301. Vgl. ebendort S. 250—254.

[3]) Eus. III. 20, 6 in indirekter Rede: *τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν.* — 32, 6: *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας* (Rufin: praesunt omni ecclesiae).

Nach Niederwerfung des großen Aufstandes der Judenschaft hat dieser Kaiser mit mancherlei Mitteln das Judentum zu Jerusalem und Palästina auszurotten versucht. An der Stelle des vom Erdbeben verschwundenen Tempels des Gottes Israels erbaute er einen Tempel des Jupiter Capitolinus, in welchem ein großes Standbild Hadrians aufgestellt wurde. Er verbot den Juden unter Androhung der Todesstrafe die Beschneidung ihrer Söhne und ihrer Sklaven, auch das Betreten Jerusalems, und verhöhnte sie durch Anbringung des Bildes eines Schweines über dem Tor der von Jerusalem nach Bethlehem führenden Straße. Aber alle diese Verfügungen wurden von seinem Nachfolger Antoninus Pius wieder aufgehoben. In welchem Zahlenverhältnis Juden und Nichtjuden von da an in Jerusalem nebeneinander gewohnt haben, läßt sich wohl nur für wenige Perioden bestimmen[1]). Auch heute noch ist Jerusalem nichts weniger als ein verödetes Ruinenfeld, sondern vielmehr der Schauplatz weltgeschichtlich und darum auch endgeschichtlich bedeutsamer Bestrebungen.

Der Abschnitt c. 11, 1—14, in welchem Riggenbach sichere Anzeichen einer Aufzeichnung vor a. 70 zu finden meint, ist nur ein kleines Beispiel. Wenn ich die teilweise wenig klar ausgedrückten Andeutungen richtig verstehe, urteilt er ebenso über den weitaus größten Teil von c. 4, 1—20, 6 oder auch bis 22, 5 im Unterschied von c. 1, 1 (oder 1, 4) bis 3, 22. Dieses Urteil scheitert aber rettungslos an dem Rückblick auf das ganze Buch c. 22, 6—21. Hier wird zum erstenmal, sofort aber sechsmal von dem hier zu Ende gekommenen „Buch“ und zwar in der volltönenden Form: „die Worte der Prophetie dieses Buchs“ v. 7. 10. 18. 19a, in abgekürzter Form v. 9 und 19b geredet. Niemand wird bestreiten, daß der Bereich des Urteils (v. 6) „Diese Worte sind treu und wahrhaft“ der gleiche ist. Der ganze Abschnitt berichtet nicht über eine neue Vision, sondern führt in raschem Wechsel und unter beständigem Hinweis auf frühere Visionen bald Christus, bald Johannes, bald den zeigenden Engel (auch das Wort desselben in 22, 9 war schon 19, 10 berichtet), bald die Gemeinde und den

---

[1]) Zur Veranschaulichung mögen zwei zuverlässige Angaben dienen. Zur Zeit des Pilgers von Bordeaux um ca. 333 (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 22, 5ff.) pflegten jüdische Pilger von Jahr zu Jahr einen zerstoßenen Steinblock in der Nähe einer von 2 Statuen Hadrians mit Öl zu salben und unter Seufzen und Klagen ihre Kleider zu zerreißen, und in diesen wieder abzuziehen. — Im Itin. Antonini (ebendort p. 178, 23—179, 8) um a. 576 liest man, daß an der Grabstätte Abrahams, Sarahs und seiner Söhne (Gen. 25, 7—10) neben der Eiche von Mambre eine Basilika mit Vorhalle erbaut war, in die von der einen Seite die Christen, auf der anderen die Juden eintraten, um Weihrauch anzuzünden.

dieser innewohnenden Geist (22, 17. 30) vor. Das Neue in diesem Kapitel aber ist die Bedrohung jedes Lesers und Hörers der Worte dieses prophetischen Buchs mit dem Verlust des ewigen Lebens, welche zu dem Inhalt dieses Buchs etwas hinzufügen oder von demselben etwas beseitigen (22, 18—19 vgl. 1, 3). Mag diese Drohung als ein Wort Jesu oder, was das Wahrscheinlichere ist (vgl. K. S. 628), als ein Wort des Verfassers des ganzen Buches gedacht sein, der sich nach 22, 8 nicht noch einmal mit seinem Namen nennen mochte, ist gleichgiltig. Ernster als die Mehrzahl der neueren Ausleger haben die Schreiber der alten Kirche diese Mahnung beherzigt. Denn der Text der Ap. ist einhelliger als der Text der meisten Bücher des N. T. überliefert und unterscheidet sich in dieser Hinsicht vorteilhaft vom Text des Ev. Joh. In diesem finden wir von 1, 3 f., 13 an nicht nur einige sachlich bedeutsame Varianten, sondern auch eingeschobene Erzählungsstücke (Jo. 5, 4; 7, 53—8, 11; c. 21, 1—23, vgl. K. IV[5], 689 ff., 708—733). Diese Verschiedenheit entspricht dem Unterschied der Aufgaben, die dem Evangelisten dort und dem Apokalyptiker hier gestellt waren. Der Evangelist hatte seinen Lesern, die mit der synoptischen Tradition vertraut waren, ihre Kenntnis der Taten und Worte Jesu zu ergänzen. Er bedurfte dazu keiner visionären Offenbarungen. Darum hinderte die Apostelschüler Papias und Polykarp nichts, auch solches einzufügen, was ihnen von Joh. als Worte und Taten Jesu überliefert war und was Irenäus in seiner Jugend von diesen gehört und, wie er versichert, besser als spätere Erlebnisse im Gedächtnis bewahrt hat[1]). Als Verfasser der Ap. war Joh. durchaus auf peinlich genaue treue Wiedergabe seiner visionären Erlebnisse auf Patmos angewiesen. Jede Abweichung von diesen in ekstatischem Zustand geschauten und gehörten Worte, Bewegungen und Handlungen Jesu wäre eine durch Ap. 22, 18—19 verurteilte frevelhafte Fälschung gewesen[2]).

---

[1]) Vgl. z. B. Jo. 8, 1—11 mit Eus. h. e. III, 34, 15. Eusebius, der diese Perikope in seinem Text des joh. Evangeliums nicht hatte, nennt als seine Quelle das Hebräerevangelium, das dieselbe gleichfalls enthielt; vgl. Forsch. VI, 220.

[2]) Wenn Riggenbach S. 7 zur Entschuldigung dieses angeblichen Verfahrens des Jo. sich darauf beruft, daß auch atl. Propheten z. B. Jes. 2, 2—4 = Micha 4, 1—4 und Obadja 1 ff. = Jes. 49, 7—22 das Gleiche sich erlaubt haben, so scheint er zu übersehen, daß Joh. in der Ap. v. 1, 9 bis 22, 8 mit seinem ἐγὼ Ἰωάννης als Bürge für seinen Visionsbericht eintritt, dagegen in Jes. 1, 1—5, 30 kein einziges den Propheten bezeichnendes Ich zu finden ist, auch 2, 1 nicht. Erst Jes. 6, 1 berichtet er mit einem wiederholten Ich von seiner Berufung zum Prophetenamt. Bei Jeremia wird über die ihm zuteil gewordenen Offenbarungen, abgesehen von der Buchüberschrift 1, 1—9 durchweg mit

In der 2. großen Vision c. 4, 1—8, 1 hat noch niemand Spuren einer Abfassung in einer früheren Zeit als derjenigen der ersten Vision (c. 1, 8—3, 22) nachgewiesen. Die 2. Vision müßte demnach jedermann, dem die Abfassung der 1. Vision zur Zeit der von der einzigen Tradition bezeugten Zeit um a. 95 einleuchtet, eben dieser Zeit beimessen. Das wäre aber ein sehr schätzbarer Beitrag zur Schlichtung des Haders zwischen denen, die das ganze Buch dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts zuschreiben, und denen, die zu wissen meinen, daß es vor a. 70 geschrieben sei. Wir hätten damit als unanfechtbaren geschichtlichen Besitz c. 4, 1—8, 1 und c. 22, 6—21. Unsereiner dürfte hoffen, noch bei Lebzeiten das allgemeine Zugeständnis zu hören, daß alle oder doch die meisten Teile des so treu fortgepflanzten Textes der Ap. von der Hand des hochbetagten Apostels Joh. aufgezeichnet seien.

Um dies Ziel zu erreichen, muß vor allem das Verhältnis der zweiten Vision zur ersten, so klar wie sie ist, auch allgemein anerkannt werden. Das „nach diesen (Erlebnissen)“ in der Mehrzahl bezieht sich bei Joh. in der Ap. und im 4. Ev. nicht wie „nach diesem (Erlebnis)“ auf ein einzelnes Ereignis, sondern umfaßt eine Reihe enge miteinander verknüpfter Vorgänge[1]). Daraus, daß sofort v. 1 a. E. folgt: „Sofort geriet ich in Entzückung“ vgl. 1, 10, auch 17. 3; 21, 10, ergibt sich, daß zwischen Vision I und II eine Zeit liegt, während deren Joh. sich nicht in Ekstase befunden

---

Nennung seines Namens und meistens zugleich in erster Person berichtet 24, 1 ff.; 25, 1 ff.; 26, 1 ff.; 34, 1 ff.; 35, 1—3. So auch in den schon 45, 1; 46, 1 eingeleiteten Worten 49, 7—22, in denen er sich mit einigen Sätzen aus Obadja 1—16 mehr oder weniger nahe berührt. Vgl. in Kürze Ed. König, Einl. in das A. T. S. 361. Da Jeremia sich wiederholt (25, 4; 28, 8) auf die älteren Propheten beruft, die er nur aus ihren Schriften kennt, so ist doch nichts natürlicher, als daß sich ihm auch im Zustand visionärer Ekstase Erinnerungen an einzelne Aussprüche derselben aufdrängen und bei der Aufzeichnung seiner prophetischen Erlebnisse in sein Buch übertragen wurden. Es verhält sich damit nicht anders als mit den massenhaften Reminiszenzen in der joh. Ap. von 1, 4—8 an aus den Schriften „seiner Brüder, der (atl.) Propheten“ (Ap. 22, 9). Ein besonders deutliches Beispiel für diese Art der Aneignung von alten Prophetenworten ist Ap. 4, 2—11 = Ez. 1, 24—28. Wieviel Aehnliches erleben wir, die wir keine Propheten sind, in unseren Träumen! Von einer Vergleichbarkeit solcher Entlehnungen mit dem, was Ap. 22, 18—19 verdammt wird, kann keine Rede sein.

[1]) Vgl. K. S. 317 A. 1, die etwas deutlicher und vollständiger gefaßt werden könnte. Zu *μετὰ ταῦτα* Ap. 4, 1 (zweimal); 7, 9; 15, 5 (zur Abgrenzung gegen 15, 1 4); 18, 1 mit Bezug auf das ganze c. 17); 19, 1 (auf c. 18). *μετὰ τοῦτο* Ap. 7, 1. — Ebenso Ev. Jo. 2, 32; 11, 7. 11; 19, 28 *μ. τοῦτο*; 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1; 19, 38; 21, 1. Uebrigens muß ich mich auf K. S. 317 - 382 beziehen.

hat. Es sollte auch selbstverständlich sein, daß Joh., der gar nicht wußte, ob er noch weiterer Visionen werde gewürdigt werden, diese Zwischenzeit dazu benutzt hat, den von 1, 19 an 9 oder 10 mal wiederholten Befehl, das bis dahin Geschaute niederzuschreiben, ins Werk zu setzen. Dies war auch darum geboten, weil es auch für einen Menschen von starkem Gedächtnis unmöglich gewesen wäre, eine solche Menge von zum Teil erschütternden Bildern und Worten, wie sie nach c. 1, 10—3, 22 auf ihn eingestürmt waren, mit der gebührenden Treue schriftlich wiederzugeben. Ob diese Zwischenzeit von einem Sonntag (1, 10) zum anderen oder noch länger gedauert hat, wissen wir nicht und ist gleichgiltig zu wissen. Aber auch sachlich sind diese zwei Visionen grundverschieden. Zwar darin sind sie gleichen Inhalts, daß sie endgeschichtlichen Inhalts sind. Auch die Zustände der Gemeinden in c. 2—3 werden endgeschichtlich beleuchtet (besonders deutlich 2, 26 f.; 3, 9—11), und „das was geschehen muß 1, 1 u. 19 kehrt 4, 1 wieder. Während aber der Standort und der Gesichtskreis des Propheten in 1, 8—3, 22 beharrlich der Erdboden von Patmos ist, sieht und hört er von 4, 1 an nichts, was auf Erden zu sehen und zu hören ist, sondern sieht am Himmel eine weite Türe geöffnet, durch welche ihm sichtbar wird, was im Himmel vorhanden ist und geschieht: der Thron des allmächtigen Gottes, umgeben nicht von verstorbenen Menschenseelen, sondern von den 24 himmlischen Geistern, die einen an seiner Weltregierung teilnehmenden Senat bilden, und von den 4 Lebewesen am Thron und von brennenden Fackeln, die ein Sinnbild des siebenfältigen Geistes Gottes sind. Sie alle hört er (v. 8—11) den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt preisen. Während in c. 1, 9—3, 22 Christus allein der mit Joh. Redende ist, hört er in allen 3 Szenen der 2. Vision kein Wort von diesem. Auch in der zweiten Szene c. 5, 1—14 wird er wiederholt von Engeln und anderen Geistern angeredet und hört sie Gott preisen. Das erste Neue, was er zu sehen bekommt, ist ein auf der rechten Hand des auf dem Thron sitzenden Gottes liegendes Buch, das inwendig beschrieben und auswendig versiegelt ist. Ist dies die allein zulässige Satzteilung [1]), so ergibt sich von selbst, daß kein Mensch oder Engel einen Satz

[1]) K. S. 327 ff. A. 19. 23 24. 26. Ein auf beiden Seiten beschriebenes Blatt, ein sogenanntes ὀπισθόγραφον war immer eine Ausnahme. gleichviel ob die Handschrift eine Papyrusrolle oder ein Leder- bzw. Pergamentkodex war. Es geschah aus Sparsamkeit und wurde nur auf geringere Schriftstücke angewandt. Vgl. Dziatzko bei Pauly-Wissowa Realenz. III, 953 Z. 53—68. Wie sollte das passen auf eine Urkunde, auf deren Entsiegelung alle Bewohner Himmels und der Erde mit Spannung warten, und deren Oeffnung zu vollziehen nur ein einziges Wesen in der Welt, Christus das Lamm würdig befunden wird!

von dem in diesem Buch geschriebenen Text lesen kann, ehe die sämtlichen 7 Siegel geöffnet sind. Es wäre aber doch an der Zeit, daß endlich die von dem Breslauer Juristen E. Huschke in seiner schon 1860 herausgegebenen Schrift „Das Buch mit 7 Siegeln in der Off. Joh." vertretene Deutung der 7fachen Versiegelung des Buches, allgemein anerkannt werde, daß nämlich Joh. dieses Buch auf der Hand Gottes als ein sogenanntes prätorisches Testament charakterisirt und durch die 7 malige Erinnerung an die einzelnen Siegelöffnungen und Angabe von deren verschiedenen Folgen (c. 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12; 8, 1) ein großes Gewicht gelegt habe [1]). Mit der Öffnung des Testaments, die im wirklichen Leben nur durch gleichzeitige Öffnung aller Versiegelungen geschehen kann, ist die Vollstreckung des Testaments verbunden. In der Uebertragung des dem römischen Rechtsleben entlehnten Verfahrens auf das Erbe, das Gott seinen in Buße, Glaube und Lebenswandel ihm Treugebliebenen zugedacht hat, kann die Zuteilung desselben selbstverständlich erst mit der Beseitigung des letzten Siegels eintreten. Dies wird c. 8, 1 durch die wenigen Worte ausgedrückt: Es entstand ein Schweigen im Himmel etwa eine halbe Stunde lang. Das ist eine Enttäuschung für den Leser und mag eine solche für Joh. selbst gewesen sein. Von den Versuchen einer Deutung ist der wahrscheinlichste immer noch der, daß damit derselbe Gedanke ausgesprochen sei, welcher Hb. 4, 9 durch ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ausgedrückt ist. Und da Joh. mit Jesus und in den Jahrzehnten seines Lebens in Palästina mit der Muttergemeinde den Sabbath als Ruhetag gefeiert hatte, und daneben mit den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden in der Provinz Asien den Sonntag zu feiern pflegte (Ap. 1, 10; Ev. Joh. 20, 19. 26), so wäre nicht so unwahrscheinlich, wie ich es K. S. 344 dargestellt habe, daß ihm bedeutsam war, die 1. Vision, in welcher der auferstandene Jesus ihm nach vielen Jahren wieder sichtbar würde, am Gedächtnistage seiner Auferstehung erlebt zu haben, und daß ihm, wenn die zweite Vision etwa an dem darauf folgenden Sabbath zuteil wurde, die etwa halbstündige Stille, die er empfand, als Sinnbild des ewigen Sabbaths erschien. Sicher ist nur, daß er eine Weile ausruhen konnte von dem raschen und ununterbrochenen Wechsel erschütternder Naturereignisse und aufregenden Kriegslärms (6, 3—8. 12—17) sowie von dem wiederholten und anhaltenden Getöse der

[1]) In m. K. S. 341 bin ich dieser Deutung beigetreten und meine durch Heranziehung zahlreicher neuerer Literatur, besonders aus den nach Huschkes genanntem Buch bekannt gewordenen Papyri S. 341 ff. A. 47—50 den Beweis dafür verstärkt zu haben. Auch das in voriger Anmerkung zitirte Urteil Dziatzkos gehört mittelbar hierher.

Gott und das Lamm mit Gesang und Instrumenten lobpreisenden Millionen Engel und Menschen (4, 8—11; 5, 8—14). Eine halbe Stunde völliger Stille, in der er schlechterdings nichts zu sehen und zu hören bekam, ließ ihn aufatmen. Obwohl er vorläufig nichts weiter über das Ziel der Christenhoffnung zu hören bekam, erfüllte ihn die Stimmung, die P. Gerhardt in seinem schönsten Morgenlied mit den Worten beschreibt: „Selige Stille hab' ich zu warten im himmlischen Garten; dahin sind meine Gedanken gericht". Dadurch ist, wie schon bemerkt, keineswegs ausgeschlossen, daß die Erinnerung an Worte der alten Propheten und an erschütternde Ereignisse seiner eigenen Lebenszeit, wie z. B. an den Vesuvausbruch vom Jahre 79 (c. 18, 21) ihm Farben und Formen für sein ekstatisches Sehen und Hören geboten haben. Völlig sicher dagegen ist, daß die sämtlichen Begleiterscheinungen der 7 Siegelöffnungen Ereignisse darstellen, die der Parusie Jesu vorangehen. Völlig ausgeschlossen ist die Meinung, daß die Darstellung derselben durch Joh. um ca. 68—70 aufgezeichnet und dann doch erst um a. 95 dem Buche einverleibt worden sei. Denn in diesem Falle wären ja diese Wahrsagungen der Ap. schon durch die Ereignisse der Jahre 70—73 als Worte eines Pseudopropheten erwiesen worden, und ein solcher würde nicht die Torheit begehen, sie doch noch um a. 95 zu veröffentlichen. Denn zu allen Zeiten hat es, wie zu denen des Jeremia, kein einfacheres und wirksameres Mittel gegeben, einen falschen Propheten zu entlarven, als den Nachweis, daß seine Wahrsagung nicht in Erfüllung gegangen ist. Neben dem „das muß oder wird geschehen (Ap, 1, 1. 19; 4, 1; 22, 6) steht nur in wenigen Fällen ein „es ist geschehen" (11, 15; 12, 10; 16, 17; 21, 6). Dies bezeichnet aber nicht weltgeschichtliche Ereignisse, welche alle Welt bereits hinter sich hat, sondern gilt auf das Weltende, welches sich dem Sohne vergegenwärtigt hat. (c. 16, 17; 21, 6; vgl. 11, 15; 12, 10). Joh. bezeugt in der Ap. wie in seinem Evangelium (1, 14; 19, 35; 21, 23) und in seinem größeren Brief (1, 1—4; 4, 14) ein starkes Bewußtsein der Verantwortung als eines Zeugen alles dessen und nur dessen, was er von der Offenbarung Gottes in Christus gesehen und gehört hat. Er fühlt sich als ein Prophet, und er zeigt sich in der Tat als einen redlichen Jünger Jesu „des treuen und wahrhaftigen Zeugen", zu dessen Eigennamen das Ja und das Amen gehören[1]).

[1]) Ap. 1, 5; 3, 1 vgl. 2. Kor. 1, 19—20.

VI.

# Die Geburtsstätte Jesu in Geschichte, Sage und bildender Kunst.

Zu Weihnachten 1919 wurde ich von einem ehemaligen Zuhörer durch einen warmherzigen Festgruß erfreut, zugleich aber um Antwort auf folgende Fragen gebeten: „Warum erscheinen auf fast allen Weihnachtsbildern seit alten Tagen Ochs und Esel im Stalle zu Bethlehem, obwohl der Evangelientext nichts gerade von diesen Tieren sagt? Ist am Ende Jes. 1, 3 der Grund dafür, und läßt sich irgendwie nachweisen, daß man schon in der alten Kirche diese Stelle gerne in Verbindung brachte mit der Krippe zu Bethlehem"? Ohne Zögern und ohne meiner sehr mangelhaften Kenntnis der altchristlichen Kunstgeschichte durch Einsicht in die einschlägige Literatur [1]) aufgeholfen zu haben, gab ich Antwort, so gut ich's vermochte. Aber die gestellten Fragen ließen mich nicht los, und in der Weihnachtszeit des Jahres 1920 glaubte ich eine kurze Pause in anstrengender literarischer Arbeit benutzen zu dürfen, um für weitere Kreise sowohl die zu erklärende Tatsache ein wenig vollständiger darzulegen, als auch die bisherigen Erklärungsversuche zu prüfen. Aber wiederum blieb es bei einem Anlauf, der nicht zum Ziele führte. Ein drittes Mal jedoch möchte ich Weihnachten nicht feiern, ohne das Versprechen erfüllt zu haben, welches ich dem Fragesteller schon vor mehr als einem Jahr gegeben habe.

## I.

Die ältesten bildlichen Darstellungen der Geburtsgeschichte Christi sind in der abendländischen, vor allem in der römischen Kirche von der Mitte des 4. Jahrhunderts an entstanden und zeigen beinah ausnahmslos Ochs und Esel an der Krippe des Jesus-

---

[1]) Vgl. Max Schmid, Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, Stuttgart 1890, mit 53 Illustrationen. Für das Mittelalter und die neuere Zeit tritt ergänzend daneben die mehr volkstümlich gehaltene Schrift des Leipziger Theologen G. Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, Bielefeld u. Leipzig 1902. Das große Prachtwerk von Jos. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien in den kirchlichen Bauten, bietet soviel ich sehe, für die vorliegende Frage wenig Ausbeute.

kindes[1]). So das Fragment eines römischen Sarkophags, an dessen oberem Rand die Konsuln des Jahres 343 angeschrieben sind (Schmid Nr. 2). Deutlicher ist das wohl erhaltene Freskogemälde in einer Grabkammer des Coemeterium des heiligen Sebastian an der Via Appia, welches nach dem Urteil der Sachkenner gleichfalls um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden ist (Schmid S. 1 Nr. 1). Das Kind liegt, fest in Windeln gewickelt, auf einem hölzernen Gestell von so mäßiger Höhe, daß Esel und Rind, die von der Seite herangetreten sind, ohne ihre Köpfe emporzurecken, ihre Mäuler auf das Fußende des gewickelten Kindes legen können. Sonderbarerweise fehlt auf dem Bilde die zweite Hauptperson der Geburtsgeschichte: die Mutter. Obwohl das klug in die Welt schauende Gesicht des Kindes von einem Heiligenschein eingerahmt ist, scheint der Maler doch das Bedürfnis gefühlt zu haben, noch in anderer Weise zur Darstellung zu bringen, daß es sich hier um den neugeborenen Heiland seines Volkes und aller Welt handele. Die obere Hälfte der Bildfläche nimmt das Brustbild eines jüngeren Mannes mit langem auf die Schultern herabfallenden Haar ein. Auch sein Haupt, das etwa doppelt so groß ist als der Kopf des Ochsen auf der unteren Hälfte, ist von einem Nimbus umrahmt, wie der des Wickelkindes. Selbstverständlich kann das obere Bild weder Joseph noch einen der Hirten oder einen der Magier darstellen, die in Geschichte und Sage immer nur in einer Mehrheit fortgelebt haben. Es kann nur eine Darstellung dessen sein, „was aus dem Kindlein werden sollte". Dieses Doppelbild aber, dessen oberer Teil den unteren deutet, erklärt sich wohl nur daraus, daß die Vorstellung von Ochs und Esel an der Krippe in Bethlehem damals in Rom keineswegs allgemein bekannt war. Das ist auch nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß die kirchliche Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember damals auch in Rom noch kein alter Brauch war[2]). Das Bild von der tierischen Umgebung

---

[1]) Dies gilt von Nr. 1—20, 23, 26, 35a, 36, 37, 39a, 51—59 bei Schmid S. 1—45, während auf den viel jüngeren Bildern byzantinischer und überhaupt orientalischer Herkunft Ochs und Esel nur ausnahmsweise zu finden sind; ebendort Nr. 78, 80.

[2]) Cf. Depositio martyrum von a. 354 ed. Th. Mommsen. Ueber den Chronographen vom Jahre 354 (Abh. der Sächs. Akad., Phil.-hist. Klasse, Leipzig 1850) S. 631: VIII Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judeae. Ebenso der spanische Dichter Prudentius in seinem nebst anderen Dichtungen 404/405 in Rom herausgegebenen Cathemerinon liber, hymn. XI (Migne 59 col. 896) mit Bezugnahme auf die Anbetung des in der Krippe liegenden Himmelskönigs durch das unvernünftige Vieh, ein Bild des ungebildeten, heidnischen und vierfüßigen Volkes. Man hätte nicht bestreiten sollen, daß auch Ambrosius,

der Krippe hat sich mit wunderbarer Zähigkeit vom 4. bis 20. Jahrhundert in der christlichen Kunst erhalten [1]). Nur vereinzelt findet man daneben auf byzantinischen Bildern viel späterer Zeit ein Schaf oder mehrere, die mit den Hirten vom Felde zur Krippe gekommen sind [2]). Auch die großen abendländischen Maler vom 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart lassen seltener Ochs und Esel von der Krippe fort als die Schafe der Hirten [3]). Besonders auch die deutschen Maler halten daran fest. Der ältere Holbein gibt Ochs und Esel den Ehrenplatz in unmittelbarer Nähe der heiligen Familie, während die Hirten auf dem Felde mit dem ihnen erscheinenden

---

der um mehr als 40 Jahre älter als Prudentius war und schon 397 gestorben ist, in der seiner Schwester im Jahre 377 gewidmeten Schrift de virginitate III, 1—3 (ed. Bened. II, 173 f) den 25. Dezember als „salvatoris natale" bezeichne. An diesem Tage war die Schwester vom Papst Liberius (a. 352—366) zu beständiger Jungfrauschaft geweiht worden. Der Gegenstand des kirchlichen Festtages wird auch durch die Worte „hodie quidem secundum hominem natus ex virgine" deutlich bezeichnet. Nur weil die Weihe zu lebenslänglicher Jungfrauschaft als eine Vermählung mit Christus aufgefaßt wird, erinnert der Papst bei dieser Gelegenheit an die Verwandlung des Wassers in Wein an einem Hochzeitstag und an die Speisung der 4000. Auf das Weihnachtslied des Ambrosius: „Veni redemptor gentium" (ed. Bened. I, 1221 hymn. 4) folgt als hymn. 5 ein Epiphanienlied, worin der Taufe Jesu, des Besuchs der Magier, der Hochzeit zu Kana und der Speisung der 5000 gedacht wird. Ambrosius unterscheidet also deutlich genug zwischen Weihnachten am 25. Dezember und Epiphanien am 6. Januar und setzt voraus, daß die Feier des 25. Dezember als Geburtstag Christi in Rom schon vor 352 eingeführt war. In seinem Kommentar zum Evangelium des Lukas (Ambrosii opp. pars. IV ed. Schenkl p. 64, 18—66, 10) deutet er das Brüllen des an der Krippe stehenden Ochsen als einen Ausdruck der Verehrung für den Herrn, und den Esel, der die Krippe seines Herrn kennt, als ein Bild der Heiden nach Jes. 1, 3a. Daß Lukas nichts vom Stern der Magier sage, erklärt er daraus, daß Matthäus genug davon gesagt habe. Daß aber Lukas von den Tieren an der Krippe schweigt, obwohl er gerade die Krippe vor allen (Wunderzeichen der Weihnachtszeit) für sich in Anspruch genommen habe (p. 66, 9), läßt Ambrosius unerklärt.

[1]) Es mag dazu auch beigetragen haben, daß Lukas, der in der Geburtsgeschichte nichts von Ochs und Esel weiß oder wissen will, an anderen Stellen doch Jesus selbst von „Ochs oder Esel" reden läßt (L. 13, 15) oder auch vom „Esel oder Ochs" (oder nach anderer Lesart „Sohn oder Esel!") — In der Parallelstelle Mth. 12,11 f. wird nur ein einzelnes Schaf genannt.

[2]) So in einem für Basilius II. Porphyrog. (a. 976—1025) abgefaßten Menologium ein Schaf, das vor einem alten Hirten herläuft Schmid Nr. 25, drei Schafe Nr. 48, eine ganze Schafherde, die aber noch zu weiden scheint Nr. 34.

[3]) Nur erstere z. B. Ghirlandajo sowohl auf dem Bild der Anbetung durch die Hirten als auf dem von der Huldigung der Magier, obwohl es zu letzterem wenig paßt s. Rietschel Nr. 53. 54 S. 48 f.

Engel, ihren Schafen und dem Schäferhund im fernen Hintergrund bleiben (Rietschel S. 91 Nr. 98). Dürer hat m. W. auf allen seinen Darstellungen der Weihnachtsgeschichte Ochs und Esel, so auch auf dem besonders anziehenden Kupferstich von 1504, dem er selbst die Unterschrift „Weihnacht" gegeben hat [1]), auf keinem seiner Bilder aber die Schafe. Solche Bilder, wie sie auch die beiden Cranach in Wittenberg gemalt haben, haben auch Luther vorgeschwebt, als er in seinem „Kinderlied auf die Weihnachten vom Kindlein Jesu, Luk. 2", das auch die Gemeinde der Erwachsenen ebenso gerne singt, wie das „Kinderlied, zu singen wider die zween Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche" singt: [2])

Ach Herr, Du Schöpfer aller Ding,
Wie bist du worden so gering,
Daß Du da liegst auf dürrem Gras,
Davon ein Rind und Esel aß.

Aber Luther hat das seit mehr als 1000 Jahren volkstümlich gewordene und bis heute gebliebene Krippenbild doch nicht kritiklos hingenommen, sondern hat es nach dem in der Ueberschrift von ihm genannten Bericht des Lukas korrigirt. Oder warum wäre er hier plötzlich aus dem vorher und nachher beharrlich festgehaltenen Präsens [3]) in das Präteritum übergegangen? Sicherlich doch nicht um des Reimes (Gras — aß) willen. Wenn einer, dann wäre Luther solcher Kleinigkeit mit spielender Leichtigkeit Herr geworden. Damit stehen wir aber vor der Frage, wie die langlebige Ueberlieferung der kirchlichen Kunst sich zu dem einzigen geschichtlichen Bericht über die äußeren Umstände der Geburt Jesu verhält, die wir dem Evangelisten Lukas verdanken.

## II.

Es kann hier nicht eine exegetische und kritische Untersuchung von Luk. 2, 1—20 vorgetragen werden. Ich kann nur unter Voraussetzung der wesentlichen Richtgkeit dessen, was ich anderwärts neuerdings wieder noch einmal darüber gesagt habe [4]), zur Kritik

---

[1]) Rietschel S. 92 ff. Nr. 99—102, besonders Nr. 101; s. auch M. Zucker, A. Dürer, 1900, S. 55. — Hager, die Weihnachtskrippe, ein Beitrag zur Kunstgeschichte aus der Bayrischen Nationalgalerie, 190.

[2]) Luthers Werke, Erlanger Ausg. Bd. 56, S. 348 und 354 (Erhalt uns Herr bei deinem Wort).

[3]) Vom 6. bis zum 11. Vers: „Was liegt dort in dem Krippelin? . . . Es ist das liebe Jesulin" . . . „daß du liegst auf dürrem Gras". „Der Sammet und die Seiden dein," das ist grob Windelein, darauf du . . . herprangst, als wär's dein Himmelreich."

[4]) Vgl. m. Komm. zum Ev. des Lukas (3. u. 4. Aufl. 1920) S. 121—148.

der besprochenen Bilder mich wenden. War die Reise Josephs und Marias von Nazareth nach Bethlehem durch eine zur Zeit der syrischen Statthalterschaft des Quirinius durchgeführte Vermögensabschätzung in Palästina veranlaßt, und war sie darin begründet, daß Bethlehem Josephs angestammter Wohnsitz war (Luk. 2, 2—4), so muß er auch in irgendeinem Maße und Sinne Besitzer eines dortigen Hauses oder Grundstücks gewesen sein. Was das alte Weinachtslied, „Wir singen Dir, Immanuel" V. 7 zu dem Kind in der Krippe spricht: „Du kehrst in fremder Hausung ein, und sind doch alle Himmel dein", darf nicht im strengen Wortsinn verstanden und gesungen werden, wenn man im Einklang mit den Evangelien bleiben will. Andererseits ist zu bedenken, daß Joseph das Handwerk eines Zimmermanns betrieb und in Ausübung desselben schon vor seiner Bekanntschaft mit Maria längere Zeit in Nazareth gewohnt hatte (Luk. 2, 39; 4, 22; Mark. 6, 3; Matth. 13,55). Das Haus zu Bethlehem, in dem er groß geworden, muß demnach während aller der Zeiten, die Joseph in Nazareth und wohl auch in anderen Städten zubrachte, in denen sich ihm Gelegenheit zu lohnender Zimmermannsarbeit und Hausbautätigkeit bot, von anderen Leuten bewohnt gewesen sein. Die wahrscheinlichste Annahme ist die, daß ein Bruder oder Vetter Josephs mit seiner Familie das Haus bewohnte und, falls er ein Ackerbürger war, den damit verbundenen Ackerbau oder die Viehzucht betrieb. Jedenfalls ist unter der „Herberge", worin Joseph und Maria Unterkunft gefunden haben, nicht eine öffentliche Herberge zu verstehen, sondern ein in dem Hause, in welchem sie eingekehrt waren, vorhandener oder zu demselben gehöriger, geschlossener Raum, der ihnen von den ständigen Hausbewohnern als Quartier angewiesen worden war [1]). Daß dieser Raum ein Stall war, ergibt sich einerseits daraus, daß eine Futterkrippe darin vorhanden war, und daß andrerseits die Bettung des Neugeborenen in der Krippe durch die Worte „weil für sie kein Raum in der Herberge war" begründet wird. Der allerdings infolge seiner Kürze von alten und neuen Uebersetzern vielfach mißdeutete Satz wäre ja sinnlos, wenn es sich um ein beliebiges Lokal und einen verstellbaren Futtertrog handelte. Denn warum stellte man nicht die in einer Wochenstube wenig angebrachte Futterkrippe auf den Hof oder in ein anderes Gelaß und ersetzte sie durch eine Wiege oder ein Kinderbettchen? Eine Begründung für die Unterlassung dieser Maßregel enthält der Satz nur, wenn man, wie Luther

---

1) So *κατάλυμα* Luk. 22, 11; Mark. 14, 14; 1 Sam. 9, 22 vom Speisesaal, dagegen Gasthaus *πανδοχεῖον* Luk. 10, 34; s. auch m. Komm. S. 137 f., A. 28 bis 30; 431 A. 8.

durch seine geniale Uebersetzung („denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge"), ihn dahin versteht, daß die Eltern beim Umblick in der ihnen eingeräumten Räumlichkeit und beim Suchen nach einem Platz, wohin sie das neugeborene Kind betten könnten, keinen Raum für die Aufstellung einer Wiege oder Bettstatt entdeckten und daher nichts anderes ihnen übrig blieb als die in dem Raum eingemauerte oder an der Wand befestigte Futterkrippe als Ersatz einer Wiege zu benutzen. So enge war dieser Stall, und so ärmlich der Eintritt des Welterlösers in die Welt. Ein Vogel im Käfig oder ein Hündchen und eine Hauskatze unter dem Bette möchten vorübergehend dort geduldet worden sein. Aber die Vorstellung, daß in den Tagen unmittelbar vor und nach der Niederkunft ein Ochse und ein Esel in diesem engen Raume in unmittelbarster Nähe dieses Ereignisses sich aufgehalten haben, und der unvermeidliche weitere Gedanke an die tägliche Fütterung der großen Tiere aus einer Krippe, in der ein Kind lag, sowie an die erforderliche Reinigung des Stallbodens, dies alles widerspricht nicht nur der Erzählung des Lukas, sondern spottet auch jedes Versuches geschichtlicher Erklärung.

## III.

Der von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis heute vorherrschende Typus der bildlichen Darstellung der Krippe mit ihrer nächsten Umgebung ist entstanden durch ein Zusammenwirken zweier verschiedener, in der alten Kirche gleich mächtiger Triebkräfte. Die eine liegt in der volkstümlichen Neigung zu märchenhafter Ausschmückung der schlichten evangelischen Berichte von den Großtaten Gottes zum Zweck unserer Erlösung. Die andere besteht in dem Streben der kirchlichen, teilweise auch der häretischen Schriftforscher und Prediger, durch allegorische Auslegung die Äußerlichkeiten der Heilsgeschichte für die Gemeinde erbaulicher und bedeutsamer zu machen. In bezug auf die Weihnachtsgeschichte findet jene Neigung ihre älteste uns erhaltene Verkörperung in dem sogenannten Protevangelium des Jakobus. Obwohl dieses Buch im Lauf der Jahrhunderte mehrere durchgreifende Veränderungen erlitten hat und die zur Herstellung seiner ursprünglichen Textgestalt bereitliegenden Hilfsmittel dringend einer umfassenden Verarbeitung bedürfen[1]), ist doch für die vorliegende Frage die

[1]) Ich zitire das Buch nach Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf S. 1—50. Vergl. zu den literaturgeschichtlichen Fragen die grundlegende Untersuchung von Thilo (Cod. apocr. N. Ti. I p. XLV—LXXIII); m. Gesch. d. Kanons I, 485f., 499 A. 3; 501f., 504 (dies aber korrigiert in N. kirchl. Ztschr. 1902, S. 19ff.). 539; II, 774—780; Forschungen VI, 263f., 308f.,

Benutzung dieses apokryphen Buches unbedenklich. Daß es schon ein Jahrhundert vor Origenes, der es zuerst unter dem Namen des angeblichen Verfassers zitirt, von Justin dem Märtyrer gläubig gelesen worden ist, halte ich für bewiesen. In diesem Buch, Kap. 6, 17—22, verläuft die Weihnachtsgeschichte folgendermaßen: Infolge der kaiserlichen Verfügung einer allgemeinen Vermögensabschätzung begibt sich Joseph — es wird nicht gesagt, von wo — nach Bethlehem, um sich dort mit seinen Söhnen[1]) und Maria, die ihn dahin begleiten, in die Steuerliste eintragen zu lassen. Er sattelt einen Esel und läßt Maria aufsitzen. Sein Sohn Samuel, also ein Matth. 13,55; Mark. 6,3 nicht erwähnter fünfter Sohn Josephs aus erster Ehe, führt den Esel am Zügel, und Joseph geht hinterdrein[2]). Als die reisende Familie nur noch drei römische Meilen von Bethlehem entfernt ist, stellen sich bei Maria Geburtswehen ein, und da in der Nähe keine menschliche Wohnung zu finden ist, bringt Joseph sie in eine unweit davon gelegene Höhle, läßt seine Söhne zum Schutz Marias zurück und sucht in der ländlichen Umgebung Bethlehems nach einer Hebamme (18, 1 — 19, 1[3]). Als Joseph und die Hebamme zurückkehren, finden sie die Höhle von einer leuchtenden Wolke überschattet, und als die Wolke verschwunden ist, leuchtet ihnen ein blendendes Licht aus der Höhle entgegen. Bald darauf aber verzieht sich das Licht, und sie sehen das neugeborene Kind an der Mutter Brust trinken Kap. (19, 2). Ohne ein Wort über die Hirten auf dem Felde zu verlieren (Luk. 2, 8—20), fabelt der Erzähler weiter (Kap. 19, 3—20, 3), daß die Hebamme auf ihrem Heimwege der, wie es scheint, ihr und auch der Maria

---

311f., 341, A. 2; E Pistelli, Papiri evangelici in Studi religiosi, Marzo—Aprile 1906 p. 3—12.

[1]) So unbestimmt, ohne Zahl und Name werden sie Kap. 17, 1; 19, 1, wie auch schon Kap. 9, 2 erwähnt. Dagegen wird 17, 2 der den Esel am Zügel führende Sohn durch *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* als der einzige anwesende Sohn bezeichnet. Die Tilgung des Namens Samuel und noch andere Varianten an dieser Stelle sollten offenbar den Widerspruch gegen die kanonische Überlieferung beseitigen, was doch nicht erreicht wurde. Denn *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* zwischen zweimaligem *τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ* bezw. *μοῦ* 17, 1 und 19, 1 blieben sinnlos, wenn nicht der Eine von der Mehrheit herausgehoben und unterschieden werden soll. Der Verfasser selbst scheut auch sonst nicht den Widerspruch gegen die kanonischen Evangelien, wenn er z. B. 17, 1 den Joseph in Widerspruch mit Matth. 13, 56; Mark. 3, 32 sagen läßt, alles Volk wisse, daß er keine Tochter habe.

[2]) Auch dieser Zug ist nicht selten, wenn er auch wohl erst nach dem 5. Jahrhundert bildlich dargestellt worden, s. Wilpert a. a. O. S. 751 f. des Textbandes: Bilderzyklus in S. Giovanni a Porta Latina zu Rom (Tafelband Nr. 252—55), Bild in Salerno, ein anderes, wo Joseph den Esel führt und der Knecht (so hier statt des Sohnes) folgt.

[3]) c. 18, 1 *ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ*, vgl. Luk. 2, 8.

wohlbekannten Salome[1]) begegnet und dieser die durch das Zeugnis Josephs und eigenen Augenschein verbürgte jungfräuliche Geburt erzählt. Da Salome das Unglaubliche nicht glauben will, ohne sich handgreiflich davon überzeugt zu haben, wird sie von der Hebamme in die Höhle geführt und ihr dies gestattet. In dem Augenblick aber, in dem Salome dies ausführt, wird ihre (rechte) Hand vom Feuer versengt und hängt schlaff vom Arme herab, so daß sie laut aufschreit und durch ein bußfertiges Gebet ihre Freveltat abbittet. Ein Engel erscheint und verkündigt ihr die Erhörung ihres Gebetes und fordert sie auf, ihre (linke) Hand an das Kind zu legen und es auf den Arm zu nehmen. In dem Augenblick, da Salome dies tut, ist ihre verdorrte Hand geheilt. Gerechtfertigt verläßt sie die Höhle und hört eine Stimme, die ihr sagt: „Salome, Salome, verkündige nichts von all' den Wundern, die du gesehen hast, bis der Knabe nach Jerusalem gekommen ist." Hieran schließt sich die zunächst ziemlich wörtlich nach Matth. 2, 1—12 erzählte Geschichte vom Besuch der Magier (Kap. 21). Da Maria von dem Befehl des Herodes hört, daß alle Kinder in Bethlehem ermordet werden sollen (Matth. 2, 16), wickelt sie das Kind in Windeln und legte es in eine für das Rindvieh bestimmte Krippe (Kap. 22, 1). Jedermann sieht, daß hier durch bedeutsame Ereignisse auseinander gerissen ist, was zusammengehört[2]). Oder soll das Kind in der Zwischenzeit ohne Windeln und ohne Bett auf dem Schoß und an der Brust der Mutter gelegen haben? Die Episode von Salome ist auch noch durch andere Unebenheiten der Darstellung als eine in die ursprüngliche Legende eingetragene Interpolation gekennzeichnet! Scheiden wir sie aus, so haben wir den Esel, welcher Maria von Nazareth bis zur Höhle bei Bethlehem getragen hat und selbstverständlich von seinen Besitzern nicht als ein wertloses oder gar lästiges Tier fortgejagt und seinem Schicksal überlassen worden, sondern in der Höhle geblieben, so lange sie die Behausung der heiligen Familie war. Und wir haben daneben zwar nicht einen leibhaftigen Ochsen, aber doch eine Krippe, die zu anderen Zeiten dem Rind-

[1]) Mark. 15, 40; 16, 1 (= Matth. 20, 20; Mark. 10, 35; Joh. 19, 25) vgl. Forschungen VI, 331—341.

[2]) Schon dadurch, daß dies erst an dieser Stelle berichtet wird, ist bewiesen, daß der Abschnitt Kap 18, 2—20, 3 erst nachträglich in die Erzählung eingetragen ist. Dies wird ferner dadurch bestätigt, daß von Kap. 18, 2 an statt des angeblichen Verfassers dieser *ἱστορία*, des Jacobus von Jerusalem, d. h. des Bruders Jesu und des ersten Bischofes von Jerusalem (Kap. 25, 1 und Titel des Buchs nach den meisten Hss. s. Tischendorf S. 1) Joseph in erster Person als Erzähler auftritt und erst von 21, 1 an wieder von Joseph in dritter Person die Rede ist.

vieh als Futterstätte diente. Von da aber war es nur ein Schritt bis zu der Szene, welche so zahllose Bilder vom 4. bis zum 20. Jahrhundert uns vergegenwärtigen. Auch die Episode von Salome mag ziemlich alt sein, und auf byzantischen Bildern ist sie dargestellt worden[1]). Aber für die uns vorliegende Frage ist sie als ein bloßer Nebenschößling einer viel älteren und ihre Wurzeln viel weiter durch den Boden der alten Kirche treibenden Sage nur von nebensächlicher Bedeutung. Die Lehre, welche in dieser Erzählung verkörpert ist, die Meinung nämlich, daß Maria trotz ihrer zwar wunderbaren, aber doch wahrhaftigen Empfängnis und leibhaftigen Niederkunft eine Jungfrau geblieben sei, hat auch im Grundstock des Protevangeliums stärksten Ausdruck gefunden. Joseph ist vor seiner Verbindung mit Maria ein Witwer und Vater von mindestens 5 Söhnen aus seiner ersten Ehe, ein Greis, der sich fürchtet, zum Gespött der Leute zu werden, wenn er die 12jährige als seine zukünftige Gattin in sein Haus aufnähme (Kap. 8, 2—9, 2) und später vor der Steuerbehörde in Bethlehem bekennen soll, daß die inzwischen zu 16 Jahren gekommene und guter Hoffnung gewordene Maria sein Eheweib sei (Kap. 12, 3; 17, 1). Daß dies eine Fabel ist und nicht nur jeden Anhalts in den Evangelien entbehrt, sondern auch in unversöhnlichem Widerspruch mit den Worten: „Und sie gebar ihren erstgebornen Sohn“ (Luk. 2, 7, vgl. 2, 23) steht, glaube ich hier nicht noch einmal beweisen zu müssen[2]). Ohne Stütze in unseren Evangelien und zugleich ganz unglaublich ist auch die Darstellung, nach welcher die Reise nach Bethlehem unmittelbar vor der Niederkunft Marias ausgeführt worden sein soll. Joseph und Maria können ebensogut 2 Monate vorher nach Bethlehem gereist sein, und ein Grund, warum Joseph seinem Weib zugemutet haben sollte, unter solchen Umständen einen dreitägigen Ritt zu machen, ist nicht zu ersinnen. Der Luk. 2, 5 angegebene Grund dafür, daß Joseph Maria nach Bethlehem mitnahm, zeugt von zarter Rücksicht auf ihren Zustand. Dies setzt aber auch voraus, daß Joseph beabsichtigte, für längere Zeit, wahrscheinlich für Jahr und Tag, von Nazareth fern zu bleiben. Die weiter folgenden Worte (Kap. 7): „Es geschah aber, als sie daselbst waren“ (nicht „als sie dort angekommen waren“) beweisen, daß in der Tat ein längerer Aufenthalt in Bethlehem der Geburt Jesu vorangegangen ist.

In Bethlehem ist Jesus geboren, sagt alle kanonische Überlieferung mit mehr oder weniger starkem Nachdruck: Matth. 2,

[1]) Schmid, S 39, Nr. 57; Rietschel, S. 10, Nr. 12 u. 13.

[2]) Vgl. m Kommentar III², 135f. u. Forsch VI, 225—263, auch den Aufsatz über „katholische Polemik“, N. kirchl. Zeitschr. 1901, S. 206ff.

1—2; Luk. 2, 4—6, 11, 15, vgl. Joh. 7, 42. Die Legende dagegen sagt Kap. 17, 2: Drei römische Meilen (= $4^1/_2$ km) vor Bethlehem (auf dem Wege von Nazareth her) ist Maria von Geburtswehen ergriffen worden, und auf der Mitte des Weges von diesem Punkt, also $2^1/_4$ km nördlich von Bethlehem, mußte ihr Joseph vom Reittier herunterhelfen und sie in die nahegelegene Höhle bringen, in welcher sie ihr Kind gebar. Diese Fabel hat Justin der Märtyrer, dessen Bekanntschaft mit dem Protevangelium, wie schon oben S. 95 bemerkt wurde, auch abgesehen von diesem Zusammentreffen feststeht, in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon sich angeeignet. An die Erzählung vom Besuch der Magier nach Matthäus, der Reise nach Bethlehem aus Anlaß der Schätzung unter Quirinius (nach Lukas) und der göttlichen Anweisung, nach Ägypten zu fliehen, schließt Justin einen Rückblick auf die Reise nach Bethlehem mit den Worten: „Als aber damals das Kind in Bethlehem geboren war, kehrte Joseph, da er in jenem Dorf nicht hatte, wo er einkehren sollte, in einer nahe bei dem Dorf gelegenen Höhle ein, und darauf, während sie dort waren, hatte Maria den Messias geboren und hatte ihn in eine Krippe gelegt, wo die von Arabien gekommenen Magier ihn (den Messias) fanden.“ Ehe Justin von dieser Episode zu der unterbrochenen Erzählung vom Verhalten des Herodes zu der ihm durch die Magier verkündigten Geburt des Messias in Bethlehem zurückkehrt (ed. Otto, S. 280, Note 18), erinnert er an das, was er in einem früheren Kapitel und am vorigen Tage vor einer teilweise anderen Zuhörerschaft bereits gesagt hatte (Kap. 70, S. 250f.), daß diese Tatsache Erfüllung einer Weissagung des Jesaja sei, worin unter anderem von einem zukünftigen König gesagt sei (Jes. 33, 16): „Er wird wohnen in einer hohen Höhle aus starkem Fels.“ Außerdem behauptet Justin an beiden Stellen, daß die Verehrer des Mithras (nach Kap. 78 vom Teufel dazu angestiftet) behaupten, ihr Gott sei in einer Höhle geboren, und daher den Ort, wo sie die in ihre Gemeinde Eintretenden in die Mysterien einweihen, die Höhle des Mithras nennen. Die schon oben S. 62 erörterte Mißdeutung von Luk. 2, 7 und die gewaltsame Veränderung des Wortlautes dieser Stelle durch Justinus zeigt, wie sehr es ihm anliegt, die Legende mit der kanonischen Geschichte zu verschmelzen. Aber andrerseits ist die Zuversicht, mit welcher hier eine Stelle des Jesajabuches, in welcher von der Geburt des Messias und von einer Krippe in der Höhle nicht die geringste Andeutung vorliegt, als eine Weissagung auf die im Protevangelium erzählte Geschichte verwertet wird, nicht zu begreifen, wenn Justin nicht eine von dieser Deutung jenes Prophetenwortes unabhängige, auf eine Höhle unweit von

Bethlehem bezügliche Überlieferung dazu ermutigte. Wenn es eine solche örtliche Überlieferung gab, wird sie dem um die Jahre 90 bis 120 in Flavia Neapolis, bei dem alten Sichem, am Wege von Nazareth nach Bethlehem herangewachsenen Justinus nicht unbekannt geblieben sein. Und daß eine solche in früher Zeit entstanden ist, bestätigt Origenes in seinem Werk gegen Celsus, zur Zeit vor dessen Abfassung (um a. 246—249) er längst in Palästina einheimisch geworden war. Gegen jüdische Bestreitung der Geburt Jesu in Bethlehem bemerkt Origenes (I, 51): Wenn einem die Übereinstimmung zwischen der Weissagung Michas und der in den Evangelien von den Jüngern Jesu aufgezeichneten Geschichte als Beweis für diese Tatsache nicht genüge, so „solle er beachten, daß übereinstimmend mit der im Evangelium enthaltenen Geschichte seiner Geburt die Höhle in Bethlehem[1]) gezeigt wird, wo er geboren wurde, und die Krippe, in der er in Windeln gewickelt lag." Origenes fügt noch hinzu: „Und diese Sache, die man (den Fremden) zeigt, ist in jener Gegend auch bei den dem Christenglauben fremden Leuten allbekannt, daß nämlich der von den Christen angebetete und angestaunte Christus daselbst geboren ist." Von einer auf die Höhle als Geburtsstätte oder auf die Krippe hinweisenden Weissagung weiß Origenes nichts, oder er will nichts davon wissen, während er sich der Ansicht des Protevangeliums von dem greisenhaften Joseph und seinen Söhnen aus erster Ehe[2]) ebensosehr geneigt zeigt, wie er die Lokaltradition von der Höhle bei Bethlehem als Geburtsstätte Jesu als ein beweiskräftiges Zeugnis für eine geschichtliche Tatsache verwertet.

Letztere Überlieferung mußte an Volkstümlichkeit gewinnen,

---

[1]) Die Ungenauigkeit, welche in ἐν (statt ἐγγὺς) *Βηθλεέμ* liegt, wäre an sich wohl verzeihlich, da für den apologetischen Zweck dieser Schrift diese Differenz zwischen den kanonischen Evangelien und der Lokaltradition ohne Bedeutung gewesen wäre. Es ist aber erlaubt, zu fragen, ob in der Stammhandschrift des Buches, welche hinter ἐν eine Rasur und Raum für mindestens zwei Buchstaben aufweist (s. Kötschau im Apparat z. St.) nicht ursprünglich ἐγγὺς *B.* statt ἐν gestanden hat. Lukas schreibt ἐγγὺς *Ἱερουσαλημ* Luk 19, 11; Apg 1, 12 und Euseb. nom. loc. hebr. ed. E. Klostermann S. 168, 27 *πλησιον Βηθλεέμ* ohne *της* dazwischen.

[2]) Daß die Angaben des Hieronymus in der 13. Homilie seiner Übersetzung oder, richtiger gesagt, Bearbeitung der Homilien des Origenes zum Lukasevangelium (Hieron. opp. ed. Vallarsi VII, 284) hinter dem Text aus Luk 2, 16 eine der teilweise schon von Rufinus gerügten Interpolationen des Übersetzers sind, braucht nicht noch einmal bewiesen zu werden, vgl. m. Abh. über diese Homilie. N. kirchl. Zeitschr. 1911 S. 253—268, besonders S. 254. 256. In dem dort herausgegebenen Original der 7. Homilie S. 260 bekennt sich Origenes noch entschiedener als im K. zu Matthäus zur Sage von den Brüdern Jesu als Söhnen Josephs aus erster Ehe, vgl. auch Forsch. VI, 313 f.

als Kaiserin Helena († 326 oder wenig später) über der Felsenhöhle bei Bethlehem, unterstützt von ihrem Sohn, Kaiser Konstantin, eine prachtvolle Kirche erbauen ließ[1]). Seit seiner dauernden Niederlassung in Bethlehem (a. 386) wurde Hieronymus der beredteste Prediger von Bethlehem und dem Ruhm seiner Heiligtümer mit gewaltiger Wirkung auf die im heiligen Lande angesiedelten Mönche und Nonnen, aber auch auf die abendländischen Kirchen. In einer seiner an die Mönche zu Bethlehem gerichteten Predigten über die Psalmen[2]) erklärt er die Stätte der Geburt Jesu, an der er predigt, im Vergleich mit den Stätten der Kreuzigung, der Auferstehung und der Himmelfahrt für den allerehrwürdigsten Ort der Erde und gibt jedem Mönch unter seinen Hörern zu bedenken, daß der Heiland „keinen Platz unter den Menschen fand, sondern in einer Krippe unter Zugtieren und unvernünftigem Vieh, aber auch unter allen Einfältigen und Unschuldigen." Wenn er hier offenbar an die Stellen denkt, die er in früheren Schriften als Weissagungen auf Esel und Ochsen anführt, so weiß er auch andere sehr fernliegende Stellen auf die Umstände der Geburt in Bethlehem zu beziehen. So z. B. Habakuk 3, 3 mit der Begründung, daß Bethlehem südlich von Jerusalem liege[3]). Ps. 131 (hebr. 132), 4—6 will er (S. 244) nicht wie

[1]) Eus vita Const. III, 43 (bald nach dem Tode Konstantins † 337 geschrieben) stellt Helena als die eigentliche Erbauerin der Kirche hin, deren Werk ihr Sohn mit fürstlicher Freigebigkeit unterstützt und nach ihrem Tode ergänzt hat. In der Lobrede auf Konstantin Kap. 9, 17 schweigt er über Helenas Beteiligung. Im Jahre 333 hat der Pilger von Bordeaux „die auf Befehl Konstantins gebaute Basilika" besucht (Itin. Hierosol. ed. Geyer p. 25, 1–8). Man kann bedauern, daß Cyrillus von Jerusalem im Jahre 348 in catech. XII, 20 sich auf eine Besprechung der Örtlichkeiten der Geburt Jesu nicht einlassen mochte, weil seine Zuhörer als geborene Jerusalemer sie genau genug kannten. Um 670 gibt Arkulfus, durch Adamnanus aufgezeichneter Bericht de locis sanctis II, 1–6 (Geyer S. 255–258), eine ausführliche Beschreibung der Bauten in und um die Höhle der Geburt. Gute Abbildungen bei W. Sanday, Sacred sites of the gospels (Oxford 1903) plate IX X. XXVII hinter S. 18 u. 50.

[2]) Zuerst 1897 herausgegeben von G. Morin, Anecd. Maredsolana vol III pars 2 p. 245 cf. p. 138, wo er jeden selig preist, der Bethlehem und die drei anderen demnächst heiligsten Orte nicht nur besucht, sondern auch im Herzen trägt und im Leben bewährt.

[3]) p. 176: Legimus in Abbacuc: „Deus in austro veniet, et sanctus de monte umbroso." In seinem Kommentar zu Habakuk (Vallarsi VI, 637) teilt Hieronymus mit, daß ein Hebräer ihm diese Stelle als eine Weissagung auf die Geburt des Messias in Bethlehem gedeutet habe. In einer lateinischen Umarbeitung des Protev. Jac. (Pseudomatth. Kap. 14 bei Thilo I, 381 f.; Tischendorf[2] S. 80) wird an die Bettung des Kindes in der Krippe (Kap. 14 S. 381 f. = Protev. 22, 2) zunächst angeschlossen: et bos et asinus adorabant eum; hierauf dies als Erfüllung von Jes. 1, 3a

die Meisten auf die Kirche, sondern auf Maria und auf die Geburt Jesu in Bethlehem deuten, von welchem das andere Ephrata, in welchem Rahel über der Geburt Benjamins gestorben sei, seinen Namen empfangen habe. Der späteren Zeit in Bethlehem gehört auch an der Nekrolog auf seine Freundin Paula († 404)[1], worin Hieronymus die Eindrücke, welche diese bei ihrer ersten Ankunft in Bethlehem (a. 386) empfangen hatte, der Form nach durchweg in deren eigenen, damals im Beisein ihres Reisegefährten gesprochenen Worten wiedergibt. Selbstverständlich sind diese Worte weder von ihr selbst noch von Hieronymus protokollirt worden, sondern dieser legt ihr seine Gedanken in den Mund. Nachdem er den Besuch von Rahels Grab erwähnt hat, fährt er fort: Atque inde specum salvatoris ingrediens, postquam vidit sacrum virginis diversorium et stabulum, in quo agnovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui (Jes. 1, 3), ut impleretur illud, quod in eodem propheta (Jes. 32, 20) scriptum est: Beatus qui seminat super aquas, ubi bos et asinus calcant, me audiente juravit etc. Die Stelle, an deren Wortlaut die künstlerische Darstellung der Geburtsgeschichte anknüpft, ist Hieronymus vorsichtig genug, nicht als eine Weissagung auf die Geburt Jesu anzuführen. Er entlehnt ihr nur den Wortausdruck für das, was nach der Legende geschehen ist, und dagegen führt er eine andere Stelle des Jesaja an, die keinerlei Andeutung von der Geburt eines Königs oder Heilands, einer Höhle oder Krippe enthielt, sondern nur durch das friedliche Beisammensein der Worte Ochs und Esel mit der Weihnachtsgeschichte in Zusammenhang gebracht werden konnte. Wieder anders verfährt Hieronymus in der Ausführung, die er um das Jahr 390 in seine Übersetzung der 13. Homilie des Origenes über Lukas hinter dem Text von Luk. 2, 16 eingeschoben hat[2]. Hier gilt nun Jes. 1, 3 in seiner ersten Hälfte allerdings als eine Weissagung, die sich

---

bezeichnet; ferner nach nochmaliger Wiederholung der Anbetung durch die Tiere: Tunc adimpletum est, quod dictum est per Habacuc prophetam dicentem: „In medio duorum animalium innotesceris." Dies ist ein vom hebr. Text und der Vulg. stark abweichender Text von Hab. 3, 2 nach LXX und der altlat Version ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ. Der Verfasser dieser Legende überbietet den Hieronymus, welcher sich mit dem wenig einleuchtenden Zitat aus Hab. 3, 3 begnügt.

[1]) Epist. 108 ad Eustochium § 10 ed. Hilberg p. 306, 4.

[2]) S. oben S. 98 Anm. 2. Der Wortlaut der Hauptsätze darf hier nicht fehlen: Illud erat, de quo propheta vaticinatus est dicens: „cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui." Bos animal mundum est, asinus animal immundum. Non populus Israel cognovit praesepe domini sui sed immundum animal ex gentibus. „Israel vero me non cognovit, et populus meus me non cognovit." Es folgt

erfüllt hat, aber nicht in der Geburt des Heilands, wie sie schon damals in Rom seit 40 Jahren dargestellt zu sehen war, sondern in der Verwerfung des verheißenen Messias seitens Israels, wie sie in der zweiten Hälfte desselben Verses im voraus geschildert ist, und der gleichzeitigen Aufnahme des Evangeliums seitens der Heiden. Das Rindvieh mit seinem gespaltenen Huf und seiner Gewohnheit wiederzukäuen ist nach dem Gesetz rein, der Esel, dem beides abgeht, für den Juden unrein (Luk. 11, 3—8), daher jenes ein Sinnbild der Juden, dieser ein solches der Heiden. Angesichts solcher Künste erinnert man sich unwillkürlich des Wortes, welches Paulus aus eines ehrlichen Heiden Mund hören mußte (Apg. 26, 24): „Deine große Gelehrsamkeit macht dich rasend." Ambrosius von Mailand[1]), dessen nicht lange vorher erschienenen Kommentar zum Evangelium des Lukas Hieronymus im Vorwort zu seiner Bearbeitung der Lukashomilien, wie er in seinen Briefen schon vorher und erst recht nach dessen Tode die gesamte schriftstellerische Arbeit des Mannes herabzusetzen sich beeifert hat, erblickte in den äußeren Umständen der Geburt Jesu vor allem die freiwillige Armut der Erscheinung des Erlösers, durch die er die sündige Menschheit reich gemacht hat (2. Kor. 8, 9). Dabei berührt er einmal flüchtig, wahrscheinlich einer allegorischen Deutung der mosaischen Speisevorschriften durch Origenes folgend, den Gedanken, daß die Eselin ein Sinnbild der Heiden sei, verwendet aber Jes. 1, 3a als eine prophetische Vorausdarstellung der Umstände, unter denen Christi Geburt erfolgt ist, welche ihrerseits wieder eine Weissagung auf die spätere Anerkennung Christi seitens gläubiger Israeliten und Heiden sein sollen, deren Vorläufer die Hirten und die Magier sind[2]). Damit bleibt Ambrosius im Einklang nicht nur mit den zu seiner Zeit in Italien bereits üblich gewordenen bildlichen Darstellungen der Krippe, sondern auch mit der wichtigsten Geschichtstatsachen zur Zeit der Geburt Jesu und in der Zeit der Missionspredigt unter Juden und Heiden. Die heidnische Christenheit ist in seiner Vorstellung nicht an die Stelle

---

nur noch die erbauliche Anwendung, mit welcher der echte Origenes seine Predigt geschlossen hat.

[1]) Ambrosii opp. pars IV ed. Schenkl p. 63, 17—64, 12. S. auch oben S. 88 Anm. 2 und zum Verhalten des Hieronymus zu Ambrosius G. Grützmacher, Hieronymus II, 75—80.

[2]) Ambrosius l. l. p. 64, 17: Infantis audis vagitus, non audis bovis dominum agnoscentis mugitus; agnovit enim bos possessorem suum praesepe domini sui . . .; p. 65, 17 agnovit ergo asina, species et forma gentilium, praesaepe domini sui . .; p. 68 f. Die Zusammenstellung der Magier nach Matthäus, der Hirten nach Lukas.

des ungläubig gebliebenen Judenvolkes getreten, sondern reicht in der allgemeinen Kirche den christgläubigen Juden die Bruderhand. Der spanische Dichter Prudentius[1]), ein jüngerer Zeitgenosse des Ambrosius, setzt als bekannt voraus, daß vierfüßige Tiere das Kind in der Krippe angebetet haben, sieht aber in Ochs und Esel, die selbstverständlich gemeint sind, nur ein Sinnbild des ungebildeten Landvolkes, welches er zu würdiger Weihnachtsfeier auffordert. Auch Augustin verwertet in mehreren seiner Weihnachts- und Epiphanienpredigten, aber keineswegs in allen und in keiner derselben an hervorragender Stelle Jes. 1, 3 als eine Weissagung auf die Anbetung des Jesuskindes in der Krippe durch die jüdischen Hirten, deren Sinnbild der Ochse ist, und die heidnischen Magier, deren Sinnbild der Esel ist, und zugleich als ein Vorbild für die Weihnachten feiernde Gemeinde[2]).

## IV.

Die Fragen, welche zu den vorstehenden Untersuchungen den Anstoß gaben, sind hiermit noch nicht beantwortet. Bei folgendem Versuch sie zu beantworten, sind scharf auseinanderzuhalten die Lokaltradition von der Geburt Jesu in einer Felsenhöhle bei Bethlehem, wie sie vom Anfang des 2. Jahrhunderts an durch das Protevangelium des Jakobus (abgesehen von der Salomeepisode und der Andichtung der davidischen Herkunft der Maria), durch Justinus Martyr und Origenes bezeugt ist, und die kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts auftauchende, in der lateinischen Kirche schnell sich durchsetzende Legende von Ochs und Esel an der Krippe, welche alsbald in bildlichen Darstellungen verewigt wurde. Daß jene Lokaltradition nicht nur mit Luk. 2, 1 20 in unversöhnlichem Widerspruch steht, sondern auch Unmögliches fordert, wurde oben (S. 66 f.) bereits gezeigt.

Der unglückliche Versuch Justins, sie durch Berufung auf Prophetenworte als deren Erfüllung zu erweisen[3]), den Origenes

---

[1]) Cathemer. hymn. 11, 89 (Migne 59 col. 896, s. auch oben S. 88, Anm. 2): adorat haec brutum pecus, / indocta turba scilicet, adorat excors natio, / vis cujus in pastu sita est. / Sed cum fideli spiritu concurrat ad praesepia / pagana gens et quadrupes, / sapiatque quod brutum fuit.

[2]) Weihnachtspredigten sermo 189 (accedant ad praesepe duo animalia, duo populi. „cognovit bos . . .“ Noli erubescere Dei esse jumentum etc.) und 190. Epiphanienpredigten 204 und 373.

[3]) S. oben S. 83 f. Dial. Kap. 70. 78. Das Zitat aus Jes. 33, 16 im Zusammenhang eines ausführlichen Zitats aus Jes. 33, 13–14 lautet (Otto[3] S. 354 D) genau nach LXX *οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς*. Flüchtiger berührt er ebendort S. 252 B das Wort von dem

nicht wiederholt hat, beweist nur, daß diese örtliche Sage nicht aus der einen oder anderen alttestamentlichen Stelle erwachsen ist. Die Erzählung von der Geburt Jesu in einer Höhle unweit von Bethlehem ist vielmehr eine Kopie der aus der uralten Erzählung von der Geburt Benjamins entstandenen Lokaltradition (Gen. 35, 16—22). Des Grabes der Rahel nicht weit von Bethlehem gedenkt schon Justinus (Dial. 79 p. 282 C), der ihrer Person und Geschichte eine typische Bedeutung für Christus und seine Gemeinde beimißt (Dial. 134). Eusebius in seinem Buch über die hebräischen Ortsnamen und ältere Besucher der heiligen Stätten Palästinas gedenken des Grabdenkmals der Rahel auf der rechten Seite der Straße von Jerusalem nach Bethlehem, 4 römische Meilen von Jerusalem, 2 römische Meilen von Bethlehem [1]), Die Erzählung von Benjamins Geburt und Rahels Tod Gen. 35, 16—20 sagt wohl von einem ersten Anfall der Geburtswehen eine Strecke Weges vor der Stätte der Geburt und vor dem Grabmal, das schon zur Zeit des Berichterstatters an dieser Stelle zu sehen war, aber noch nichts von einem Eselsritt und nichts von Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen. Dagegen besteht zwischen der Erzählung von der Reise der heiligen Familie von Nazareth nach Bethlehem im Protevangelium und bei Justinus (vgl. oben S. 99 f.) und den Angaben und Andeutungen des Eusebius und der alten Pilgerberichte über die Reise Jakobs und seiner Familie von Bethel nach Bethlehem die auffälligste Übereinstimmung. In beiden Fällen wird die mitreisende Mutter vor der Ankunft der Reisegesellschaft in Bethlehem Ephratha, an einem Punkte, der von diesem Reiseziel 3 römische Meilen entfernt liegt, von heftigen Geburtswehen befallen, aber erst nach Zurücklegung einer Wegstrecke von 2 oder 3 weiteren Meilen ent-

---

Stein, der sich vom Felsen losreißt Daniel 2, 34. 44 f. — In apol. I, 34 hält er sich ganz an die kanonischen Texte Matth. 2, 6 ff.; Luk 2, 2 ff., sagt nichts von einer Höhle bei Bethlehem, sondern nur von der Geburt Jesu in dem 35 Stadien von Jerusalem entfernten Dorf Bethlehem S. folgende Anm.

[1]) Eus. Onom. ed. E. Klostermann S. 82, 10 (in der Uebersetzung des Hieron. S. 83, 14 quinto miliario) 172, 5; Pilger von Bordeaux (Geyer S. 25, 1, 4 M. und 2 M.), Antonius (Geyer S. 172, 24 : 3 M. + 3 M.), Adamnanus unter Berufung auf das Buch der Ortsnamen und die persönliche Erkundung Arkulfs (Geyer S. 258, ff.: 6 M.). Damit stimmt die auf die ganze Wegstrecke von Jerusalem bis Bethlehem bezügliche Angabe Justins in apol. I, 34 (s. vorige Anmerkung) nicht überein; denn 35 Stadien sind nicht ganz $4^1/_2$ röm Meilen. Es liegt aber nahe zu vermuten, daß hier eine Teilung des Weges wie bei den älteren Pilgern (4 + 3 oder 3 + 3) zugrunde liegt, und versehentlich eine Verwechselung des Ganzen mit einem Teil untergelaufen ist. Die heutige Fahrstraße zwischen Jer. und Bethl. beträgt 8 km s. Socin-Benzinger-Bädeker S. 117.

bunden. Daß die Mutter in beiden Fällen auf einem Esel reitend von ihrem Gatten ans Ziel geführt wurde und in einer Höhle ihre Niederkunft erlebte, und daß dies Inhalt der Lokaltradition war, muß wegen der Uebereinstimmung Justins und des Protevangeliums als sicher gelten. Daß die trockenen Angaben des Eusebius und der alten Pilgerberichte nichts davon sagen, erklärt sich aus der Natur dieser Aufzeichnungen [1]).

Wie aber ist die Sage vom Ochs und Esel als Zeugen der Geburt Jesu und Sinnbildern der den Heiland anbetenden Menschen und Völker entstanden? Wenn oben (S. 99) gesagt wurde, daß von der Sage, welche in der Zeit von 100—330 in Palästina von Gelehrten und Ungelehrten, von Christen, Juden und Heiden geglaubt wurde, nur noch ein Schritt zu tun war um zu dieser Vorstellung und Darstellung überzugehen, so ist doch hinzuzufügen, daß das ein sehr kühner, nicht leicht zu begreifender Schritt gewesen wäre. Denn damit, daß der Esel die Mutter Jesu bis zur Höhle gebracht hat, ist doch nicht gesagt, daß er in der Wochenstube geduldet worden sei; und daraus, daß die Krippe, in welche das Kind gelegt wurde, für das Rindvieh bestimmt war, folgt erst recht nicht, daß an jenem Tage ein Ochse sich dort aufhielt. Die schwankenden und schillernden Schriftbeweise, die Hieronymus für diese unglaubliche Vorstellung beibringt, (s. oben S. 99 f.) sprechen dagegen, daß eine alttestamentliche Quelle dieser Darstellung allgemeine Anerkennung gefunden hat. Hätte er, was sehr unwahrscheinlich ist, die lateinische Umarbeitung des Protevangeliums gekannt, welche jenen wunderlichen Mischtext der LXX von Habakuk 3, 2 als Weissagung auf die anbetenden Tiere anführt [2]), so hätte er sie nicht gebrauchen können, da sie in seiner hebräischen Bibel nicht zu finden war. Es ist aber auch viel wahrscheinlicher, daß der lateinische Bearbeiter des Protevangeliums den Hieronymus übertreffen wollte, der statt dessen den viel weniger einleuchtenden Vers Hab. 3, 3 angeführt hatte, als daß Hieronymus sich durch jenen Fabeldichter verleiten ließ, einen so jämmerlichen Beweis der dicht danebenstehenden Stelle desselben Propheten zu unternehmen.

---

[1]) Auf die verworrenen topographischen Angaben des Eusebius und des Hieronymus über ein doppeltes Ephratha und über das Rama in Matth. 2, 17 f) vgl m. Komm.[4] dazu S. 110 f.) braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[2]) S. oben S. 99 Anm. 1 a. E. Franz Delitzsch in seinem Komm. zu Habakuk (1843) S. 132 erklärte Hab 3, 2 für die eigentliche und, wie es scheint, einzige Quelle der ganzen Fabel. Weit wahrscheinlicher ist doch wohl, daß der mittelalterliche Bearbeiter, sei es mit oder ohne Rücksicht auf das wenig glückliche Zitat des Hieronymus durch die längst überall verbreiteten Bilder auf Hab. 3, 2 geführt worden ist.

Beim Suchen nach Schriftstellen, welche die Quelle der Zusammenstellung von Ochs und Esel an der Krippe sein könnten, drängen sich zunächst die Stellen auf, wo der Esel oder die Eselin als Reittier und Packträger [1]) und der Ochse als Zugtier vor Pflug oder Dreschmaschine oder Lastwagen [2]) zusammengestellt erscheinen. Es geschieht doch nur da, wo beide entweder neben Knecht und Magd als wertvoller Bestandteil des Inventars in Betracht kommen (Ex. 20, 17; Deut. 5, 18; 1 Sam. 12, 3) oder nach der Regel, daß „der Gerechte seines Viehes sich erbarmt" (Prov. 12. 10) auch für Ochs und Esel die Arbeitsruhe am Sabbath geboten [3]) und das Zusammenspannen von beiderlei Tieren verboten wird (Deut. 22, 10). Es ist diese Verbindung wenigstens an einer Stelle auch zu Unrecht in den biblischen Text eingedrungen. Das ist das Wort, womit Jesus nach Luk. 14, 5 die Bedenken der schriftgelehrten Pharisäer gegen seine Heilung eines Wassersüchtigen an einem Sabbath bestreitet: „Wer von euch, dem ein Sohn oder ein Ochse in einen Brunnen fällt, wird ihn nicht, auch wenn es an einem Sabbath geschieht, sofort heraus- und hinaufziehen?" Nur Unverstand konnte hier ὄνος anstatt υἱός schreiben und diese angebliche Verbesserung schon vom 3. Jahrhundert an zu einer weit verbreiteten Lesart machen [4]). Aber von allen diesen echten oder auch unechten Stellen beider Testamente zeigt sich in den angeführten Erörterungen über die Bedeutung von Ochs und Esel an der Krippe zu Bethlehem keinerlei Spur, dagegen überall bei aller Verschiedenheit der Deutung im einzelnen deutliche Bezugnahme auf Jes. 1, 3. Woher anders also soll die entsprechende Sage und die vom Jahre 343 an nachweisbare bildliche Darstellung geschöpft sein?

Das ist freilich ein niederschlagendes Ergebnis. Das Wort, womit Jesaja unter Anrufung von Himmel und Erde als Zeugen für die Herkunft seiner Verkündigung aus Gottes Munde ein er-

---

[1]) Gen. 22, 3; 42, 26; Sach. 9, 9; Matth. 22, 2. 5. 7; Joh. 12, 15. Wenn Ambrosius (s. oben S. 99 Anm. 2) einmal asina gebraucht, so lehnt er sich an die Einzugsgeschichte an, wo das von Jesus bestiegene Reittier als Mutter eines Füllens wiederholt ἡ ὄνος genannt wird.

[2]) 1 Sam. 6, 7 f. 11 f.; 2 Sam. 6, 6; Deut. 15, 19; 25, 4 vgl. 1 Kor. 9, 5. Bekanntlich ist auch βοῦς gen. comm. Es wäre daher denkbar, daß unter der φάτνη βοῶν des Protevangeliums (s. oben S. 99) ein Futtertrog für eine Milch gebende Kuh gemeint sei, welche auch in der Sommerzeit, während die Hirten mit der Masse des Viehs Tag und Nacht im Freien lebten, für die Hausbewohner im Stall gehalten wurden.

[3]) Ex. 23, 12; Deut. 5, 14; daher auch Ex. 20, 10 von LXX in den Dekalog eingefügt.

[4]) Vgl. m. Komm. III³, 545 zu Luk. 14, 5. Ausführlicher und sehr gründlich hat die textkritische Frage Turner erörtert Journ. of theol. stud. 1910 Jan. p. 208ff.

schütterndes Wehe über sein eigenes Volk einleitet, insbesondere auch über die Hauptstadt, die an Sünden und Schanden beinah bis zu Sodom und Gomorrha herabgesunken ist (Jes. 1, 3—10): das soll ein Predigttext für die christliche Gemeinde am Weihnachtsfest und ein Vorbild für die Dichter und bildenden Künstler sein, welche der Gemeinde dieses Fest feiern helfen wollen. Dies bot man der Gemeinde nicht an einem Buß- und Bettag oder Karfreitag, sondern zum Gedächtnis der heiligen Nacht, in welcher ein Engel den Hirten eine Freudenbotschaft bringt, die das ganze Volk Gottes auf Erden angeht, und bei den Engeln des Himmels ein vielstimmiges Echo findet, weil für alle Menschen, die guten Willens sind, der Heiland geboren und Friede zwischen Himmel und Erde gestiftet ist. Wer zuerst durch die Wörter Ochse und Esel (Jes. 1, 3) auf den Gedanken geführt worden ist, sie als eine Weissagung auf die Geburt Jesu zu deuten, wissen wir vorläufig nicht. Origenes ist jedenfalls unschuldig daran. Es sind aber auch keine Ruhmesblätter in der Geschichte der Schriftauslegung und der Schriftverwertung für die Gemeinde, die in der vorstehenden kleinen Untersuchung aufgerollt werden mußten[1]). Dichter wie Prudentius, Ambrosius und Luther haben sich das geschichtliche Weihnachtsbild, welches der „Maler“ Lukas hinterlassen hat, nicht durch solche Fündlein einer ungesunden Theologie übermalen lassen. Dasselbe gilt auch von Ambrosius, Augustinus und Luther als Weihnachtspredigern. Am wenigsten erfreulich ist die Beteiligung des gelehrtesten Theologen des 4. Jahrhunderts an der Verdunkelung des geschichtlichen Bildes von der Geburt Jesu, das ist Hieronymus.

[1]) Nach einer anderen Seite hat aufklärend gewirkt Wohlenbergs Aufsatz in N. kirchl. Zeitschr. 1905, S. 897—903 über „Zwei Krippentheologen“ d. h. Hieronymus und Valerius Herberger.

Soeben erschienen!

# Grundriss der Neutestamentlichen Theologie.

Von **Theodor Zahn.**

1928. VI, 132 S. Br. 4.80, geb. 6.—

## Inhaltsverzeichnis.

Einleitung. — § 1. Begriff und Aufgabe § 2. Der Ausgangspunkt der Untersuchung. — I. Abschnitt. Die Verkündigung Johannes des Täufers. — § 3. Ihr allgemeiner Charakter § 4 Das nahe Himmelreich § 5. Das Gericht und die Geistesmitteilung durch den Nachfolger des Täufers. § 6. Sinnesänderung und Taufe. § 7. Das Zeugnis des Täufers über den Geisttäufer. — II Abschnitt. Die Lehre Jesu. — § 8. Jesu Predigt vom Gottesreich. § 9 Das Zeugnis der Wunder. § 10. Jesus der Christ § 11. Der Menschensohn § 12. Die wirkliche und sündlose Menschheit Jesu § 13. Das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft nach den Synoptikern § 14. Das Johanneische Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft. § 15 Jesus der Mittler als Spender ewigen Lebens. § 16. Die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit der Menschen. § 17. Die Forderungen Jesu. § 18. Der Heilsstand der Jünger Jesu § 19. Jesu Voraussverkündigung seines Lebensausganges. § 20. Die Bedeutung des Sterbens Jesu. § 21 Die Gründung der Gemeinde. § 22 Die Sendung des Geistes § 23. Die Taufe. § 24 Die verklärte Leiblichkeit Jesu als Gabe an die Seinen § 25. Das Abendmahl § 26 Israel und die Heiden. § 27. Die Weissagungen Jesu vom Ende. § 28. Die Belehrungen des Auferstandenen. — III. Abschnitt. Die apostolische Lehre. — § 29. Der Zusammenhang derselben mit der Lehre Jesu § 30. Einheit und Mannigfaltigkeit der apostolischen Lehre. — I. Kapitel Der Gemeinglaube der apostolischen Kirche. — § 31. Jesus der Christ. § 32 Die Gottessohnschaft Jesu § 33. Der auferstandene und erhöhte Herr. § 34 Die ewige Gottheit Jesu. § 35. Die wirkliche und sündlose Menschheit Jesu § 36. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu. § 37. Der Geist und sein Wirken. § 38. Das ntl. Wort als Evangelium und Gesetz, als Gabe und Aufgabe. § 39 Taufe und Wiedergeburt — II. Kapitel. Die apostolische Predigt und Lehre in Israel. — § 40. Die Missionspredigt. § 41. Glaube und Werke nach Jakobus. § 42. Die Gesetzesbeobachtung der jüdischen Christen. — III Kapitel. Das Evangelium unter den Heiden und die Theologie des Paulus. § 43. Die Bekehrung und das Apostolat des Paulus. § 44. Der Kampf um die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz. § 45. Die Lehre des Paulus vom Gesetz. § 46. Sünde, Tod und Fleisch. § 47. Die Wiederherstellung der Menschheit durch die Gnade Gottes in Christo. § 48. Die Bedeutung des Todes Jesu. § 49. Die Rechtfertigungslehre. § 50. Die Wiedergeburt im Verhältnis zur Bekehrung und Rechtfertigung. — IV. Kapitel. Der eschatologische Lehrkreis. — § 51. Die Grundlagen der eschatologischen Erwartungen der apostolischen Gemeinde in den Weissagungen Jesu und des Alten Testaments. § 52. Einzelne der Wiederkunft Jesu vorangehende oder unmittelbar folgende Ereignisse. — V. Kapitel. Eigentümliche Lehrformen der apostolischen Zeit. — § 53 Das Hohepriestertum Jesu in dem Hebräerbrief und der Logosbegriff des Johannes. — Schlußanmerkung.

**A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig.**

TF 244

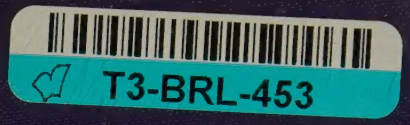
9427204
Z13
2

Zahn, T.

Altes und neues.

204
Z13
2

9427


T3-BRL-453